THE RELIGIOUS CULTURES SERIES

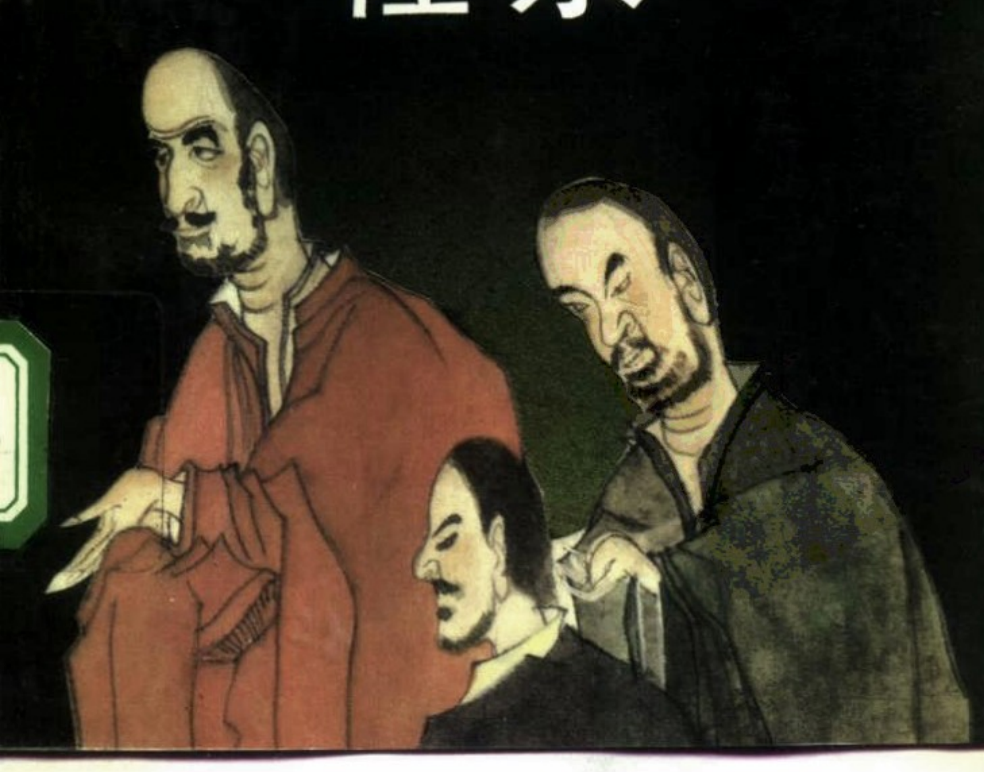
宗教文化丛书

王志远 主编

中国禅宗思想历程

潘桂明 著

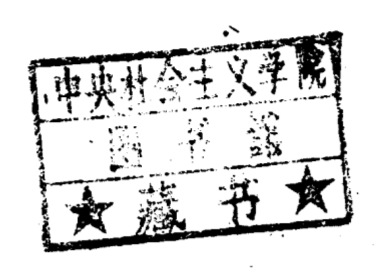
今日中国出版社



中国禅宗思想历程

潘桂明 著





今日中国出版社
1992・北京

（京）登新字 132 号

宗教文化丛书

中国禅宗思想历程

潘桂明著

今日中国出版社出版
（原中国建设出版社。北京百万庄路 24 号）
新华书店北京发行所发行
国防工业出版社印刷厂印刷
787×1092 毫米 1／32　印张 20.25　字数 400 千字
1992 年 11 月　第一版　第一次印刷
印数：0—5000　ISBN：7—5072—0316—6／Z·71
定价（软精装）：14.20

丛书总序

宗教是一个动态的概念，是一种与特定的时代相联系，具有多种表现形态和丰富内涵的社会性的精神现象和文化现象。“‘同一的’宗教适应着信奉它的各民族的经济发展的阶段而本质地改变了它自己的内容。”（普列汉诺夫《论一元论历史观之发展》），迄今为止，仍是如此。即使在看似最无宗教传统的中国，它也在潜移默化地影响着人们的道德观念、价值尺度和修养水准，以至成为意识形态的某种材料。宗教不仅是信仰者和研究者的事，而且是涉及几乎所有文化界思想界的普遍性课题。了解宗教、研究宗教已成为当代人文化修养的一部分。

从这种时代的要求出发，我们编辑了这套《宗教文化丛书》。丛书总计百种，将按三大系列介绍宗教文化，其中包括专著系列（国内学者的学术专著）、译著系列（世界著名学者的名著或新作）和普及系列（由专家为非宗教专业读者撰写的融汇最新学术成果的知识读物），希望能做到有助于推动中国宗教学的学术研究和学科建设，有助于引进世界宗教学的优秀研究成果，有助于使广大读者建立起以学术思想为基础的对宗教的认识。丛书将以佛教文化、基督教文化和伊斯兰教文化为主，同时介绍儒教、道教、萨满教、神道教以及犹太教等各种宗教与文化的关系。所有编入丛书的作品，都要求有相当的学术功底，或有较高的认识价值，语言

表达力求深入浅出、雅俗共赏、融汇贯通。既使宗教研究者可资借鉴，也使对宗教感兴趣的各界学人开卷有益。由于涉猎范围广，著述品种多，出版时间紧迫，审读人手短缺，尽管参加著译的大多是宗教学的博士、硕士或教授、副教授和讲师，但挂一漏万、美中不足之处总会有的，尚祈望各界方家赐教，以便在再版时校正。为了提高排版质量，本丛书基本采用激光照排，由于这在中国还是新技术，也带来一些诸如缺字、跳空的新问题。尤其要说明的是，丛书所收作品的观点不一定都与主编者一致，只要言之成理，持之有故，对中国文化建设能尽一家之责，这里便提供了一鸣之地。我们主张“文责自负”，以宽容的襟怀进行学术切磋。

作为一种复杂的社会现象和文化现象，宗教包含了人类社会得以维系的几乎全部因素。如果从哲学或神学，正统信仰或民间信仰的某一单纯角度去理解宗教或判断宗教的兴衰，都难免会作出片面的结论。只有进行全方位的考察（从政治学、经济学、哲学、神学、社会学、心理学、人类学、文学、美学、民俗学、艺术及人体科学等不同角度）、立体的阐述（兼顾统治阶层信仰、知识阶层信仰和民间下层信仰的差别与联系）以及系统的论证（综合不同学科、不同发展阶段、不同信仰层次、不同文化体系、不同时代背景下的变迁与延续，分析宗教的出发点和客观社会效果），才能揭示宗教的真实面貌和实际作用，揭示宗教在人类历史上的过去、现在和未来。《宗教文化丛书》正是要在广义文化的前提下，给人们提供各种观察了解宗教的机会。

在诸多角度中，首先是宗教创立者、传播者和信仰者自身的看法，或简称为神学的角度。这是应予尊重和重视的，是从其他角度观察的对象和研究的基础。一个人尽管不必是

宗教信仰者，但生活在社会中，就不免应具备对信仰者的了解甚至理解。这样，在许多方面都可以避免伤害对方的感情，也不至于由于妄加褒贬或主观歪曲而带来无知与浅薄之名。据估计，全世界现有宗教徒超过25亿人，占总人口的五分之三以上。与这样多的人们交朋友，是值得认真对待的。当然，我们绝不是要求每一位作者或读者都膜拜在宗教的脚下，恰恰相反，我们希望每个人掩卷之余都有一番思索，得出一个独立思考后的判断。

其次应提到哲学的角度。哲学是对万事万物的概括与抽象，是任何一种意识形态的理念核心，宗教概莫能外。宗教的内容可以用本体论、认识论和实践论等等框架加以标定，便于人们去把握其实质。但这种把握往往要求把握者有较高的文化水准和较强的思维能力，无论是普通信仰者还是对宗教有一般兴趣的人都不一定能做到。而哲学却实在是宗教的精神支柱，只不过距离宗教登场表演的前台还很远罢了。古往今来，有多少次前台的戏已唱得不起劲甚或停了下来，但这支柱却不会倒。宗教在学术上的不朽价值，较多地体现为其哲学对于人类思辨能力的深化与提高。不过，发人深省的也还有另一种现象：当哲学贫乏到讲不下去的时候，反倒要求助于宗教。二者常常交替出现，面目甚至是模糊的。

再次应提到文学的角度。文学是把宗教作为思想材料的“自由派”。在文学作品中，宗教既可以成为主导和灵魂（或潜在主题和最终信念），如《神曲》、《复活》、《金瓶梅》、《红楼梦》等等；也可以为讥讽取笑世相而借题发挥，如《西游记》、《十日谈》、《巨人传》等等。不了解宗教就不容易理解这两类文学作品；但如果想从这两类作品去了解宗教，前者多为理想化，后者多为世俗化，与神学或哲学的宗

教又都有一定距离。当然这也正是从文学角度体现宗教或对宗教题材进行再创作的特色。如果触目皆是说教而失去了有血有肉的形象，文学则是失败的；而宗教的根本目的也就随之落空。成功的宗教文学总会以一种活灵活现的甚至长存千古的形象来实现宗教理念原本想要达到的目的；这目的其实并不曾说出来，却会在相当一部分读者内心中被自然地唤醒。

当今比较具有现代色彩的一种角度，是心理学。例如，讲“天堂”、“地狱”，会被有知识的人们斥为“迷信”、“陈腐”。但如果像池田大作在《展望 21 世纪》中所说的那样：“‘地狱’就是受生命原有的魔性的冲动所支配，处于痛苦最深的状态”，“‘天’是欲望得到满足，充满欢乐的状态”，是否当代人就会接受呢？据说西方著名的历史学家和哲人汤恩比给予的高度评价是：“超过迄今西方所进行的任何心理分析。”传教者已变换为这种现代口吻，研究者将如何？对历史上的宗教现象又如何从这一角度分析？都是新课题。

还有不能忘的一点，即从政治学角度去看宗教。这一点在中国具有悠久的传统，古来即有“神道设教”的治国安邦之策。宗教之于政治也有比较明确的认识，叫做“不依国主，则法事难立”，基本能自觉地“巡民教化”。政治与宗教的协调互补，在历史上往往与社会的长治久安相联系。而宗教与政治的对立乃至冲突，则标志着动乱和不安。这种现象也很值得从广义文化的角度去重新探讨。

至于其它方面，如经济学的角度，在僧俗之间，传统的说法往往不知不觉总站在正统的立场上，维护皇权的利益，似乎此时皇权便代表全民。而实际上，宗教经济的存在——其慈善事业对于社会经济总体的调节补充作用和心理效应，

更多地表明了它之所以能存在的历史合理性。宗教文化在相当程度上与宗教经济的兴衰息息相关。

总之，从任一学科的角度都可以去研究宗教，而任一学科也仅仅揭示了宗教的一个方面。在广义文化的前提下扩大探讨宗教的视野，是一件有利于各种学科展现更全面历史的好事，也是一件有利于民族文化建设的好事。

中华民族是一个具有古老文明的民族，对宗教的探索曾显示了她非凡的理解力和天才的创造力，为人类文化贡献过无数璀璨的瑰宝。当我们整理这份遗产时，沐浴着她的智慧之光，更感到应让她为今天和明天的文化建设献出潜在的宝藏。我想，如果意识到宗教几乎是伴随着人类社会而诞生的，并且不会半途便辞别人类而去；如果意识到宗教必将适应经济发展的阶段而本质地改变自己的内容，并由此建立起一种历史的发展的观点，则将使我们对宗教的观察和了解更为客观、更为主动、更为冷静、也更为睿智。

王志远

一九八九年九月
于北京幽州书院

自　序

禅宗是我国众多佛教宗派中的一支，也是最有生命力的一支。直至今日，禅宗仍然是中国佛教的主要流派。禅宗在它的形成和发展过程中，适应中国封建社会的实际需要，逐渐成为中国传统文化的组成部分，它的思想则在历史上产生过广泛深远的影响。

禅宗的成立，是以士族政治经济的削弱和传统佛教思想的挫折为背景的；面对传统佛教的危机，它举起“革新”的旗帜，掀起又一次局部的思想解放运动。在唐末五代特定的政治历史条件和社会环境下，禅宗借助《楞伽经》、《金刚经》、《维摩经》及《起信论》等佛教经典有关学说，结合中国固有生产方式和老庄思想学说、生活态度，提倡心性“本觉”，强调主体“自信”，破除“他力”信仰。当此之时，丛林各路豪杰纷纷登台献技，棒喝声中超佛越祖；禅宗学说精采纷呈，禅宗风格异花竞放，进入百家争胜的全盛时代。洪州禅及其发展形态临济禅是这一时代禅宗的典型，它们的思想和风格一新时人耳目，在社会各阶层中引起巨大反响。禅学讨论的核心是有关宇宙人生的奥秘，其侧重点为个人在宇宙中的地位、人生的价值和意义问题。这种与人生密切结合的宗教学说，同我国传统的哲学思想在兴趣、对象方面有许多共通之处，只是讨论的方式和角度有异，得出的结论不尽相

同而已。"五家禅"时代的禅学，不仅把中国禅宗思想发展到至极，而且对世俗哲学思想作出了有力的冲击，从而使它在中国古代思想史上占有重要一页。北宋以后，理学形成并逐渐成为统治思想，禅宗虽仍呈繁荣景象，但其思想已走向衰退。禅宗主流由原来的人格独立发展转向与封建政权的合作；为配合这一要求，禅学中调和融合之说泛滥，原有特色日益消失。但在民族危亡之际，一些禅僧以其超乎时辈的禅学素养为依据，深明大义，力辟奸佞，表现出崇高的品格，令人肃然起敬。这是禅宗衰退时期流淌于志士仁人心胸之中的一股涓涓"清流"；受其影响，晚明、清初一批士大夫禅者或遗民禅僧，同样表现出高尚的思想和行为。

但是，禅宗毕竟是封建社会经济条件下的产物，是封建文化的一部分。禅宗思想中包含着许多落后的、消极的内容，它的直观内省思维方式和"成佛作祖"宗教理想容易为统治阶级所利用，成为巩固和加强统治的工具。禅宗思想抽象地重视和发展主体意识的能动性，往往脱离变革现实的社会实践，放弃对客观世界改造的要求。禅宗中的一些派系及其禅僧，在北宋统一之后，屈服于王权，托足于权贵，热衷于常住，他们的禅学成为这类世俗行径的辩护词。

八、九世纪时，神秀和慧能两系禅宗先后传入朝鲜；在此前后，越南也开始有禅宗的流传。十二、十三世纪时，日本禅僧明庵荣西和希玄道元先后来华，将禅宗传到日本，创立日本临济宗和曹洞宗；十七世纪时，福建黄檗山隐元隆琦禅师应邀赴日本传授禅法，开创日本黄檗宗。进入二十世纪后，禅宗思想引起欧美人士的浓郁兴趣；在日本禅学大师铃木大拙等人的推动下，自五十年代起，禅宗风靡欧美，出现一股强劲的"禅宗热"。西方现代科技和工业生产的发达，给

传统生活方式、思想和感情以猛烈冲击；现代生活的速度和节奏，局部战争、经济危机，也使人难以预测自己的未来。在一些人士看来，禅宗思想是挽救西方精神和心理危机的一剂良药，因而，欧美一些哲学流派试图从禅宗思想吸取营养。在国内，由于受到商品经济的冲击和社会不正之风的刺激，有些人一时难以适应和理解面临的种种现象，心理承受能力遇到挑战，从而促使他们（尤其是年轻人）对禅宗思想发生兴趣。

今天，我们谁也不应当继续无视禅宗思想的存在及其影响。

禅宗虽早已是世界性的宗教，但它的祖庭在中国；禅宗思想虽已传播于各国，但它的源头在中国。对于禅宗思想的研究，是中国学人义不容辞的职责；祖先留下的这份宝贵文化遗产，我们有义务进行整理、总结，加以认真批判继承。

事实上，我国学者对禅宗的研究，数十年来已取得一些成果。已故汤用彤先生、吕澂先生，当代著名学者任继愈先生，在全面研究中国佛教的同时，都曾对禅宗及其思想作过专题研究，提出过不少开创性指导意见。胡适先生早在二十年代便开始对初期禅宗的重要人物和事件发生兴趣，其后又做了大量有关禅宗及其思想的考证工作；直至晚年，在与日本学者的书信往返中，他还一再论及禅学。胡适先生一生的学术活动，禅宗研究占有重要位置；在他的学术著作中，禅学讨论占有很大份量。印顺法师《中国禅宗史》一书，则是关于禅宗及其思想较为系统研究的重要著作，虽然只写到慧能及其弟子时代，但因论述比较客观，引征资料丰富而深受中、日学者欢迎。在禅宗思想史研究方面，日本近现代学者似乎做了更多的工作，宇井伯寿、铃木大拙、关口真大、柳

田圣山等著名学者都有大量著作问世；另有不少日本学者也都抱有对中国禅宗思想的兴趣，发表了各自的见解。笔者从上述国内外学者的著述中获益甚多，深感荣幸。稍觉遗憾的是，拜读这些著述，仍有未尽其意之感，其原因之一，大多论著似乎缺乏思想史角度的完整性，未能全面、系统反映禅宗思想发展的总体趋势和不同历史阶段的具体特点。本书写作的主要目的，就是试图在前辈学者研究的基础上，描述中国禅宗思想在封建时代形成、发展、变质和衰落的基本线索，探索这一全过程的历史规律和内在原因。因此，为弥补某种缺憾，对一般学者所忽视（乃至未曾涉及）的宋以后禅宗思想的演变，在这里将予以重点介绍和分析。

本书写作过程中，曾得到学术界前辈和同行们的大力支持。初稿完成后，罗炤先生悉心审阅了全部内容，提出过许多修改意见。初稿和定稿的抄写任务均由冯望萍女士担任。在此，一并表示诚挚的谢意。

1991 年 4 月

于合肥

目　录

菩提达摩及其"达摩禅"

一、达摩来华

菩提达摩，亦称达摩（或达磨），向被佛教界尊为东土禅宗的"初祖"，在中国佛教史上有一定地位。

达摩作为历史人物，现已为学术界广泛承认，但关于他的来华时间、禅学思想等则仍有不同看法。

最早记述达摩的是杨衒之的《洛阳伽蓝记》。其"永宁寺条"说他"波斯国胡人也。起自荒裔，来游中土"，"自云年一百五十岁，历涉诸国，靡不周遍，赞叹永宁寺之精丽，阎浮所无也"，"口唱南无，合掌连日"。其"修梵寺"条又说他称扬该寺之金刚"得其真相也。"

至唐代，道宣开始为达摩作传，内容较杨衒之所述具体。据道宣说：

> 菩提达摩，南天竺波罗门种。神慧疏朗，闻皆晓悟。志存大乘，冥心虚寂，通微彻数，定学高之。悲此边隅，以法相导。初达宋境南越，末又北度至魏。随其所止，诲以禅教……自言年一百五十余岁。游化为务，

不测于终。[1]

根据上述两种记载，结合其他资料的考证，胡适先生于六十年前便指出，“当日实有菩提达摩”，但他的事迹远不如传说的那么重要”。同时认为，达摩来华，“时还在宋亡以前”，以此否定有关普通元年（520）或普通八年（527）抵达广州之说。进而提出，当七世纪中叶时，“达摩见梁武帝的故事”，“折苇渡江一类的神话”，都还不曾出现。[2]

笔者认为，时至今日，胡适的上述结论基本还是正确的。

杨衒之是北魏人，他著《洛阳伽蓝记》时，距永宁寺被毁之时（534）不远，与达摩大约是同时代的人（或曾见过其人）；当时还未出现有关禅宗的传说，故该书有关达摩的记载比较客观，史料价值较高。道宣是初唐人（596——667），《续高僧传》完成于贞观十九年（645）。[3] 据作者自序，该书资料来源十分广泛，“或博谘先达，或取讯行人，或即目舒之，或讨雠集传。南北国史，附见徽音；郊廓碑碣，旌其懿德。皆撮其志行，举其器略，言约繁简，事通野素。”在后记中他又说，为了保证史料的确切性，尽力做到“仰托周访，务尽搜扬。”况且那时也还没有禅宗后起的种种传说，故而道宣的记载，也应是比较可信的资料。

有关达摩于萧梁时来华并与梁武帝会晤的记载，最早出现在晚于道宣《续高僧传》一个多世纪的《传法记》（此书

---

①《续高僧传》卷一六，《菩提达摩传》。同卷《慧可传》则说他“灭化洛滨”。

②见《胡适文存》第三集《菩提达摩考》。

③书成后二十年间，作者陆续又有增补，故现行本最迟记到麟德二年（665）。

已佚，见日僧最澄《内证佛法相承血脉谱》）中。不久，敦煌写本《历代法宝记》（约775年成立，属保唐宗所传）开始了类似的记载，并有所增补。其后是唐代宗密的《圆觉经大疏钞》、柳宗元的《六祖禅师碑》，以及《旧唐书·神秀传》等。宋以后，由于《景德传灯录》的大力渲染，《碧岩录》又将它列为第一条"公案"，从而使之成为禅门众所周知的事件。

事实上，在早于《传法记》、《历代法宝记》的较具权威性的禅籍如《传法宝记》、《楞伽师资记》中，也尚未见到这类记载。成立于713年、[①]北宗门下杜朏所撰的《传法宝记》写道：

> 释菩提达摩，大婆罗门种，南天竺国王第三子。机神超悟，传大法宝，以觉圣智，广为人天，开佛知见。为我震旦国人故，航海而至嵩山。

弘忍再传弟子净觉约撰成于720年的《楞伽师资记》则写道：

> 其达摩禅师，志阐大乘，泛海吴越，游洛至邺……法师者，西域南天竺国人，是大婆罗门国王第三之子也。神惠疏朗，闻皆晓悟，志存摩诃衍道，故舍素从缁，绍隆圣种。冥心虚寂，通鉴世事，内外俱明，德超世表。悲悔边隅，正教陵替，遂能远涉山海，游化汉魏。

根据上述资料，我们可以看出有关达摩来华说的演变轨

①此根据多数日本学者看法。近年来也有人从《传法宝记》和《楞伽师资记》对唐睿宗李旦的不同称谓来判断，认为《传法宝记》撰成于《楞伽师资记》之后，上限为716年（开元四年，李旦卒年），下限为734年（开元二十二年，滑台大云寺无遮法会）。

迹。从最原始的资料《洛阳伽蓝记》、《续高僧传》到受《续高僧传》影响而作的《传法宝记》、《楞伽师资记》，对达摩的来华路线、时间等都持较慎重态度，没有提出与道宣的刘宋入华说相反的意见，也没有先在广州登陆之说。但从道宣“初达宋境南越”和净觉“泛海吴越”等语可知，当时一般都认为达摩自海路而来，非自西域陆路。因为这一缘故，人们有理由判断达摩来自南天竺，但也因此而引出种种推测，使后来的禅宗著作很容易断言达摩先入广州并在金陵与梁武帝面晤。近年来虽也有否认达摩刘宋入华之说而主张达摩与梁武帝会晤之说的，[1]但笔者还是认为，胡适当年《菩提达摩考》一文的基本观点没有过时。[2]

应该承认，菩提达摩作为历史人物虽然在南北朝前期已见之于中国著述，但是他在当时社会的上层贵族和佛学界中

---

①参见孙述圻《菩提达摩与梁武帝》一文（载《南京大学学报》1984年第三期）。

②任继愈主编的《中国佛教史》第三卷也认为，“菩提达摩来中国刘宋时期（420——479）。永宁寺建于魏熙平中（517），毁于永熙三年（534）。他在中国活动的期限，最大跨度是421——534年，约110年，这不可能；最短亦当在478——518年间，有四十余年，为时不算短。”如果我们根据道宣的《僧副传》予以推测，则更清楚地看出达摩决无在普通年间于金陵和梁武帝会面的可能。僧副系达摩弟子，太原祁县人，他“裹粮寻师，访所不逮。有达摩禅师，善明观行，循扰岩穴，言问深博，遂从而出家，义无再问。”后于萧齐建武年间（494——498）南下，梁武帝普通五年（524）卒，世寿六十一岁。可见在建武之前，达摩已在北方地区展开传授禅法的活动。推而论之，胡适将达摩卒年假定为530年（见《楞伽宗考》）或吕澂将此更正为529年（见《中国佛学源流略讲》，第144页），大体与事实相去都不会太远。

声名不显。为此，杨衒之的记载还只是片言只语，而在南朝齐梁学僧僧祐的《出三藏记集》、《弘明集》，慧皎的《高僧传》以及北齐魏收的《魏书·释老志》中根本就没有他的有关记载。这样，我们应该特别感谢道宣，由于他的“仰托周访，务尽搜扬”的史家风度，留下了一篇最早的、较为完整的《菩提达摩传》。通过这个传，我们可以大致肯定达摩是一位历史人物，并且知道他自南天竺泛海而来，登陆于南方沿海，于刘宋后期已入北魏之境，在嵩洛一带教授弟子，传播禅法。

二、达摩禅

达摩来华，带来新型禅法。据道宣《菩提达摩传》记载①，其禅法内容是：

> 如是安心，谓壁观也；如是发行，谓四法也。如是顺物，教护讥嫌；如是方便，教令不着。然则入道多途，要唯二种，谓理、行也。藉教悟宗，深信含生同一真性，客尘障故，令舍伪归真。凝住壁观，无自无他，凡圣等一，坚定不移，不随他教，与道冥符，寂然无为，名理入也。行入，四行，万行同摄。

①题为达摩弟子昙林作的《略辨大乘入道四行及序》，所述达摩禅法内容与道宣所载一致，一般认为也可信；或以为道宣所载即出自昙林记述。

这就是说，无论“安心”、“发行”、“顺物”、“方便”，都可看作是“入道之门”。但归结起来，则有“理入”、“行入”两个要点。

所谓“理入”，即“凝住壁观”，以“理”作为观想的对象。“与道冥符”，即与“理”冥符（冥符：通过直观体验而契合）。所谓“壁观”，是使心如壁立，不偏不倚。①“深信含生同一真性，客尘障故，令舍伪归真”，体现的是自《涅槃经》经《胜鬘经》而发展起来的（由真谛传译）如来藏（真如）缘起说；达摩所持的四卷本《楞伽经》也反复申述了这一思想。如说：

> 如来藏自性清净，转三十二相，入于一切众生身中（卷二）。
>
> 此如来藏虽自性清净，客尘所覆故，犹见不净（卷四）。

这就是说，一切众生与佛同一真性（同具真如佛性），只是由于受外部世界世俗生活的干扰，尚未悟得佛性，获取解脱。所以达摩认为，只要凝住壁观，屏除杂念，便可与道冥符，证得真如法界。我们有理由指出，“藉教悟宗”的“教”，便是指四卷本《楞伽经》，是指经典、教义；“宗”，便是指《楞伽经》所说的“自宗通”，是“自觉圣智境界”（卷三）。由于这种境界需要依“教”悟入（这里的“悟”，当是直觉、自证、内证），所以说为“藉教悟宗”。藉教悟宗的实现，意味着“理入”的完成。这样看来，所谓禅宗一向“不立文字”、“教外别传”，实际上是一种严重的歪曲。至少在达摩时代，没

①吕澂先生认为，壁观乃地遍处法门，“地遍处者，观地之色也，方便涂土于曼荼罗，随倚壁观之”。见《禅学述原》、《中国哲学》第十三辑。

有离开“教”，从而也不可能离开“文字”。

所谓“行入”，就是上述“发行”所采用的“四法”，也称“四行”：

> 初，报怨行者，修道苦至，当念往劫，舍本逐末，多起爱憎；今虽无犯，是我宿作，甘心受之，都无怨怼。经云：逢苦不忧，识达故也。此心生时，与道无违，体怨进道故也。

这初行被称“报怨行”者，是指通过苦修，做到无爱憎、无怨怼，对一切都甘心忍受。

> 二、随缘行者，众生无我，苦乐随缘，纵得荣誉等事，宿因所构，今方得之，缘尽还无，何喜之有？得失随缘，心无增减，违顺风静，冥顺于法也。

这二行“随缘行”者，是说要以众生无“我”的佛学原理为依据，认识到苦乐荣辱等全系宿因所造，故而“得失随缘”、“缘尽还无”，唯感缘起的心体寂静（“心无增减”）。“违顺风静”中的“静”，当指心体，《楞伽经》曾以“大海”喻作心体，又以“风”喻作“境界”，以为由“境界”之风，吹动“心”之“大海”，使波浪生起，这波浪就是“随缘”而起的得失荣辱等烦恼。[1]故而，违背这种心性而行的就是世间，顺乎心性而行的就是出世间；认识这一道理，就可“冥顺于法”（这里的“法”就是道、理）。

> 三、名无所求行。世人长迷，处处贪着，名之为“求”。道士悟真，理与俗反，安心无为。形随运转，三界皆苦，谁而得安？经曰：有求皆苦，无求乃乐也。

---

①刘宋求那跋陀罗译《楞伽经》卷一：“犹如猛风吹大海水，外境界飘荡心海，识浪不断。”

第三行“无所求行”者，是要摆脱世俗的贪着，因为贪着是人生痛苦的根源。

四、名称法行，即性静之理也。

第四行“称法行”者，是说对上述三行的实践，要以“性净之理”作指导，与之相称方可。即是，只有认识到众生“同一真性”在“自性清净”上无有高下，一律平等，才能完成上述三行。昙林对此有较具体的记载，说：

四、称法行。性净之理目之为法，此理众相斯空，无染无着，无此无彼。经云：法无众生，离众生垢故；法无有我，离我垢故。智者若能信解此理，应当称法而行。法体无悭，于身命财行檀舍施心无吝惜，达解三空不倚不着，但为去垢称化众生而不取相。此为自行，复能利他，亦能庄严菩提之道。檀施既尔，余五亦然。为除妄想修行六度而无所行，是为称法行。[1]

可见，称法行是对前三行的总结，指出三行应在认识“性净之理”的前提下进行，这实际上等于说，“行入”当以“理入”为基础，而在“理入”同时，又必须结合“行入”。笔者认为，这就是达摩禅的一大特色。

概观“理入”、“行入”，它本质上是在如来藏佛性思想指导下的一种头陀苦行，是理悟与实践并重的禅法。

道宣在论述达摩的禅法时曾指出：“审其（所）慕，则遣荡之志存焉；观其立言，则罪福之宗两舍。”[2] 所谓“遣荡之志存焉”，是指“深信含生同一真性”，坚持《楞伽经》如来

① 《略辨大乘入道四行及序》，见《景德传灯录》卷三〇，《大正藏》卷五一。

② 《续高僧传》卷二〇

藏佛性思想；所谓"罪福之宗两舍"，则是指"性净之理"的运用，破除各种错误的修行。由于它们是通过"遣"、"舍"即彻底否定客观世界和世俗见解实现的，所以达摩禅也还被时人视为"虚宗"。若以昙林关于"称法行"的记载对照，"虚宗"之说是一种形象的概括。"称法行"强调，"性净之理"乃"众相斯空，无染无着，无此无彼"，要求"达解三空不倚不着"、"不取相"。笔者认为，四卷本《楞伽经》虽以唯识学说为基点，但涉及面很宽；与许多大乘经典一样，它十分重视破除执着，尤其注意否定文字语言概念的作用。在某些提法上，乃至接近于《般若》之空观。如该经卷一云："世间离生灭，犹如虚空华"；"一切法如幻，远离于心识"；"远离于断常，世间恒如梦"；"我常说法空，远离于断常，生死如幻梦。"这与《金刚经》所说"一切有为法，如梦幻泡影，如露亦如电，应作如是观"颇为相近。① 了解这一点相当重要，它将有助于我们揭示自初祖达摩至六祖慧能禅学思想的演变过程。

达摩禅的归属如何？它的渊源何在？这也是人们经常关注和讨论的课题。

据杨衒之说，达摩是"西域沙门"、"波斯国胡人"。"据昙林说，达摩乃是"西域南天竺国人，是大婆罗门国王第三子"。在道宣撰的传里，也说他是"南天竺波罗门种"。晚出诸书，大多祖述昙林和道宣之说，如杜朏的《传法宝记》和净觉的《楞伽师资记》。笔者认为，在这一点上，虽然杨衒之"波斯国胡人"之说出现最早，但此说法与"西域沙门"一语似不甚相合，而且从达摩的禅法内容上看，也不易教人接受。很可能这是杨作为局外人所获取的一种传闻。昙林作为

①另外可参考《金刚三昧经》之《入实际品》。

达摩或慧可的弟子，[①] 按常理对达摩的了解要具体些，"西域南天竺国人"之说应该更准确些；就达摩禅的内容而言，也更为合理。所以，自道宣《续高僧传》后，便抛弃了"波斯国胡人"说，这归功于道宣对各种材料的正确鉴别和筛选。

现在要讨论的是，达摩禅在哪些方面表现了南天竺佛学的内容或影响？它的意义何在？

首先从达摩以《楞伽经》为禅要来看。据道宣记载，"达摩禅师以四卷《楞伽》授可，曰：我观汉地，唯有此经，仁者依行，自得度世。"[②] 可见达摩当年确实以四卷本《楞伽经》为所依经典。又说，慧可"依南天竺一乘宗"讲四卷《楞伽》，"其经本是宋代求那跋陀罗三藏翻，慧观法师笔受，故其文理克谐，行质相贯。"[③] 这里所谓的"南天竺一乘宗"，指的是达摩所传的禅法，标明它与《楞伽经》的内在关系。对此，胡适曾指出：

> 当年达摩一派曾自称"南天竺一乘宗"。这个宗名起于《楞伽经》。楞伽是印度南边的一个海岛，有人指为锡兰岛，今虽不能确指其地，但此经的布景是在南天竺的一岛，开卷便说，"一时佛在南海滨楞伽山顶"，故此经名《大乘入楞伽经》。[④]
>
> （达摩）又提倡《楞伽经》，此经是南方佛教徒所造无疑，"大乘入楞伽"似是史实。大概佛教行到南天竺与锡兰，与外道教义结合，成此新经，达摩即是此南方

---

①昙林约卒于858年。胡适、汤用彤认为，昙林可能就是道宣《慧可传》中的林法师。

② 《续高僧传》卷一六《慧可传》。

③ 《续高僧传》卷二五《法冲传》。

④ 《楞伽宗考》，见《胡适文存》第四集，卷三。

新佛教的产儿。①

《楞伽经》卷四有偈云："唯说一乘法，是则为大乘。"所以，"南天竺一乘宗"理所当然地是以《楞伽经》学说为背景的南印度禅学。胡适的上述见解在当时是难能可贵的。

但是，如果我们全面考察达摩禅法主体"理入"、"行入"，则还有许多问题可以澄清。因为这种壁观的安心法门和与理相称的头陀苦行，虽不等同于印度传统禅法，但也不相类于初入中国的各类禅法，它是一种新型的禅法。

"禅"，梵语 Dhyāna（禅那）的简称。《慧苑音义》卷上："禅那，此云静虑。谓静心思虑也。"《瑜伽师地论》卷三十三："言静虑者，于一所缘，系念寂静，正审思虑，故名静虑。"它渊源于印度远古的吠陀时代。至《奥义书》时代"瑜伽"（yoya）尤被重视。业、解脱、瑜伽，三者构成古代印度哲学的重要内容。"瑜伽"，意谓静坐调心，制御意念，超越喜忧，体认"神我"，以达"大梵"境界，实即禅定的修养方式。瑜伽的修行，纯属内观亲证的范畴。《禅定点奥义书》云："练体与制气，敛识与持意，静虑三摩地，瑜伽六支也"。② 此中"静虑瑜伽"即为修禅定。《瑜伽顶奥义书》中说，通过静虑瑜伽的修行，最终可以销弭一切罪孽，摆脱轮回："千世再转生，无由销罪孽，独以瑜伽见，轮回从此绝。"③ 汤用彤先生指出，"《奥义书》之大义，可以一言以蔽之，即梵即我是也"；"梵即我，我即梵，此之谓奥义，深密不可言

① 《论禅宗史的纲领》，见《胡适文存》第三集，卷四。

②徐梵澄先生译本，中国社会科学出版社，1984 年，第 970 页

③同上，第 888 页。

说。”[1] 这一观点已成为公认的事实。又《诃萨奥义书》云：“十臻超上梵，梵自我合一”。[2]《唱赞奥义书》云：“是彼为至精微者，此宇宙万有以彼为自性也。彼为‘真’，彼为‘自我’，彼为尔矣！”[3]“此则‘自我’也，是永生者，是无畏者，是即‘大梵’。而此‘大梵’之名，则‘至真’也。”[4] 上述所引，都是对“梵我合一”的表述。“梵”（“大梵”）者，世界的本质，宇宙的最高主宰，思维的真实对象；“我”（“自我”）者，人类固定不变的本质，独立存在的主体，绝对的主观精神。“梵我合一”者，从宇宙之内唯有“梵”、“我”，人的本质无异于世界的精神这一原理出发，将宇宙的精神求之于个人的自我。静虑瑜伽的指导原则和最终目的，便是达到“自我”与“大梵”契合而为一体，取得解脱。故徐梵澄先生指出：

> 直以自韦陀时代以后，传统之信仰如是，视宇宙之大，蝼蚁之微，等无差别，混然与万事万物融为一体。一体者，“自我”也。万物，一“自我”也。大之则弥六合，卷之则退藏于密，其在人中昭然不昧者，性灵也。性灵，一“自我”也。故其简言曰：“尔为彼！”而“自我“谓之“大梵”，名言之异耳。及其契会之际，竟无所可施文字语言，故又曰：“非此也，非彼也！”……
>
> 后世大雄也，佛陀也，百家异说，教主如林，又孰能逾此者哉！[5]

---

① 《印度哲学史略》中华书局，1988年版。第18——19页。参见黄心川种先生《印度奥义书的哲学思想》，《南亚研究》1980年第一期。

②徐译本，第925页。

③徐译本，第206页。

④徐译本，第239页。

⑤《唱赞奥义书》之“引言”，见徐译本，第69页。

是知佛教"禅那"与《奥义书》瑜伽有着某种内在的联系。

同时，《奥义书》主题"梵我合一"和"轮回解脱"，又是婆罗门教以及后来印度教的理论基础。婆罗门教哲学认为，一旦达到"梵我合一"，便可实现个人解脱。公元四世纪前后，当婆罗门教吸收佛教和耆那教教义之后，它发展了自己的宗教哲学体系，使之与佛教学说的界限趋向模糊。汤用彤先生在《与胡适论禅宗史书》中曾写道："达摩'四行'非大小乘各种禅观之说，语气似婆罗门外道，又似《奥义书》中所说。达摩学说果源于印度何派，甚难断言也。"① 胡适先生的答书对此表示赞同，说："来书疑达摩四行说'似婆罗门外道，又似《奥义书》中所说'，此意似不误。"②他们的这种看法与《奥义书》等加以对照，在一定程度上反映了达摩禅与印度古代宗教哲学的关系。

达摩的"理入"（并非"四行"）以"凝住壁观"为中心，"深信含生同一真性"，达到"无自无他，凡圣等一"，"与道冥符"的境界，这与《奥义书》"梵我合一"的思想确有某种相似之处，与静虑瑜伽颇为形似。此外，《奥义书》全书悲观厌世色彩很深，大致相当于佛教思想中所谓一切有漏皆苦之说，故它把苦行规定为全部修行之首，作为对治。而在达摩的"四行"中，也是以苦行为首，要求禅者忍受世间一切诸苦，摆脱尘世生活的各种干扰，求取涅槃。

但是，达摩的禅法在印度大、小乘各种禅观中也能找到它的渊源。

《楞伽经》中的如来藏思想，它的早期系统阐述见之于《胜鬘经》，而《胜鬘经》的这一学说自有它的背景。《胜鬘

①② 《胡适文存》第三集，卷四。

经》云：

> 如来藏者是法界藏，法身藏，出世间藏，自性清净藏。此自性清净如来藏而客尘烦恼所染，不思议如来境界。

类似思想也出现于《如来藏经》、《无上依经》、《大法鼓经》、《不增不减经》、《大般涅槃经》等一系列大乘经典中。这一如来藏自性清净说实际发端于小乘大众部各系及上座部某些派系的“心性本净”说。大众部认为，“心性本净，客尘随烦恼之所杂染，说为不净。”[1] 这是说，心性本来清净，只是由于受到后天贪爱等情欲的影响才变得污染。又说：“心性清净，为客尘染。凡夫未闻故，不能如实知见，亦无修心。”[2] 由此出发，他们强调通过严格修行，清除污染，达到解脱。《异部宗轮论述记》云：“后修道时，染乃离灭，唯性净在，故染称客。”上座部的说一切有部对“心性本净”说持反对态度，但化地部、法藏部等却有与大众部类似的观点。吕澂先生曾将以《楞伽经》为所依的禅法称之为“楞伽禅”，并认为：

> 此即大乘瑜伽，原以小乘上座化地部禅学为本（如无著、世亲等），改进而为大乘。化地禅学，可从《解脱道论》得之。是书盛行南方，今之锡兰禅家犹奉为教本。《道论》之禅，三学兼备，唯有异乎当途之三学，如戒于律仪戒外，益头陀行为清净；定以地遍处为导首（以地为化，故名化地部）；慧则以四谛观为指归。[3]

---

① 《异部宗轮论》。

② 《舍利弗阿毗昙》卷二七引。

③ 《禅学述原》

他把“楞伽禅”溯源于上座化地部的禅学，并由《解脱道论》思想指出，该部禅学，戒“益头陀行为清净”，“定以地遍处为导首”，“慧则以四谛观为指归”。这一分析即使不能视为定论，也为我们提供了达摩禅渊源的重要线索。

大乘佛教继承了“心性本净”说，瑜伽行派从“真如”体性清净角度说明“心性清净”。《大乘庄严经论》偈颂有云：“已说心性净，而为客尘染，不离心真如，别有心性净。”在此基础上，大乘佛教的如来藏佛性思想趋于成熟。

至此，我们有理由认为，达摩禅的源头可以上溯到《奥义书》的“梵我合一”哲学。它的“二入四行”说的“理入”说深受流行于南印度的大乘如来藏佛性思想影响，“四行”说则继承了印度传统佛教的头陀苦行。达摩禅的贡献在于对印度宗教、哲学的创造性的综合能力。虽然我们尚不能明确、全面地揭示出它在印度的禅学传承体系，但可以肯定地说，它不是已经中国化了的禅。

客观地说，达摩禅的特色，在于以深奥理论为指导，展开高度自觉的实践。它既是一种哲理的“禅学”，又是一种实践的“禅法”。达摩禅的出现，必然给当时北方地区偏重实行的传统禅法以重大冲击。再则，由于“理入”的强调，使这一派系的禅具有潜在条件，最终得与南北朝官方哲学在共同关心的本体论基础上相互配合，并在具备较高儒、道文化素养的佛教徒中逐渐找到同道。其结果，达摩禅日益朝向重智轻悲的方向发展。

三、北方禅学论衡

佛教认为，禅是制服烦恼、引发智慧，超脱世俗，到达彼岸的重要方式。佛陀当年在菩提树下证得涅槃，实际上就是一种禅定功夫。

佛教传入中国之时，也传来了禅法。禅在中国同样受到特殊重视。道安说：

> 匪禅无以统乎无方而不留，匪定无以周乎万形而不碍。①

这是说，禅定几乎可以囊括佛教的一切部分。智顗则认为：

> 泥洹之法，入乃多途，论其急要不出止、观二法。所以然者，止乃伏结之初门，观是断惑之正要；止则爱养心识之善资，观则策发神解之妙术；止是禅定之胜因，观是智慧之由借。②

"止"是禅定的功夫，"观"是智慧，而智慧的引发仍然还是要靠禅定的功夫，所以禅实际上本身已包含有止、观两层意义，止观的方法也就是禅法。宗密也指出，禅定乃是佛教徒必修的法门：

> 禅定一行，最为神妙，能发起性上无漏智慧。一切

---

① 《大十二门经序》，见《出三藏记集》卷六。

② 《修习止观坐禅法要》。

妙用，万德万行，乃至神通光明，皆从定发。故三乘学人，欲求圣道，必须修禅。离此无门，离此无路。[1]

东汉末年，安世高传入"安般"和"十二门"等小乘禅法，支娄迦谶介绍"般若"、"首楞严"等大乘三昧。二者的传播都没有中断过。但相比之下，安世高所传的安般小乘禅法在早期占有主导地位。罗什来华，综合各家禅法，编译了《坐禅三昧经》、《禅法要解》。罗什在佛教义理上专宗般若，但在禅学上似无专宗，源流不清，也无传授，故而受到一些高僧的非议。其时，禅学大家佛陀跋陀罗（觉贤）来华，在长安专务禅法，"四方乐净者，并闻风而至"。[2] 因受罗什集团排挤，南下庐山，译出《达摩多罗禅经》等"禅数诸经"。《达摩多罗禅经》传统上被归属于大乘禅籍，但实际上，它所介绍的禅法，是以小乘说一切有部大师达摩多罗和佛大先的禅法为主，融合大、小乘禅而建立起来的。它循序渐进，层次清晰，深受佛教界欢迎。不久，求那跋陀罗在金陵译出《胜鬘经》、《楞伽经》。《楞伽经》明确区分禅学为四等：愚夫所行禅（小乘及外道禅），观察义禅（观人无我、法无我），攀缘如禅（观真如、实相），如来禅，而以"自觉圣智"境界的如来禅为大乘最上禅。后来宗密把禅分为外道禅、凡夫禅、小乘禅、大乘禅、如来最上禅五类，两者大同小异。

由于大量禅经的翻译以及各类禅法的具体实践，至南北朝时期，中国境内大致同时流行着三种主要禅法，它们是：以数息为要的"安般守意"小乘禅法，以对治和观佛为主要内容的兼融了大乘的小乘禅法，和以证悟大乘佛教"如来藏"佛

---

① 《禅源诸诠集都序》卷一。

② 《高僧传》卷二《佛陀跋陀罗传》。

性为根本的如来禅。它们争取徒众，扩大影响，发展势力，乃至相互构难,造成禅法的芜杂化、多头化展开的趋势。

禅法在北方地区有较深厚的基础，北魏时期，由于战争频繁，社会动乱，乃更趋发达。据《魏书·释老志》记载，随着太武帝太延五年（439）灭凉，凉州沙门三千人迁往平城,“沙门、佛事皆俱东，象教弥增。”凉州既是佛学重地，又是禅法重地，其禅学大师玄高、昙无谶、昙曜等相继东来，加速了北魏禅业的发展，昙曜接受太武帝灭佛教训，在他为“沙门统”时，积极从经济上巩固和扩大佛教势力，同时建议在武周塞凿壁开窟，鼓励修禅。献文帝偏重禅业，他辟鹿野佛图专供坐禅，还特意“造招隐寺，召坐禅僧。”[1]《洛阳伽蓝记》载录当时一则故事，说比丘惠凝死后七天复活，具说过去之时有五比丘同受阎罗王检阅情景。宝明寺智圣因坐禅苦行得升天堂，般若寺道品以诵经亦得升天堂，融觉寺昙谟最因领众讲经而被打入黑门，禅林寺道弘因造作经像也被打入黑门。理由是:“今唯试坐禅、诵经”。[2] 这一故事十分形象地反映了北魏佛教对坐禅、诵经的重视。

但是，在说到北方佛教时，务必指出，佛教史家通常所说的“北方重禅法，南方重义理”，应该把它看作是一种相对的提法。虽因受学风和环境的影响，以及佛法渐浸的作用，南方禅业总体上不可与北方抗衡，但自东晋以后，江南禅法也已广泛流行，否则便难以理解达摩禅在转入南方后的迅速壮大；北方禅业因其有利的地理条件和社会背景，风气极

① 《魏书·释老志》
②卷二，城东崇真寺。

盛；[1] 但自迁都洛阳后，教理研究也备受重视，实际上形成禅法和教理并驾齐驱、长盛不衰的局面，否则便无法说明达摩来华时"全国盛弘讲授，乍闻定法，多生讥谤"[2] 的记载，也解释不了隋唐时期主要宗派几乎都产生于北方地区这一历史事实。

早在北魏政权迁都洛阳之前，嵩山已成为禅僧集居之处。孝文帝太和二十年（496），"西域沙门名跋陀，有道业，深为高祖所敬信。诏于少室山阴，立少林寺而居之，公给衣供。"[3] 这是少林寺建立之始。《释老志》所载的跋陀也就是《续高僧传》的佛陀禅师。佛陀系天竺人，孝文帝时抵平城，深受敬重，孝文帝为其"别设禅林，凿石为龛，结徒定念"。平城富室康家"赀财百万"，也为其造别院，使之"常居室内，自静遵业。"当其禅修之时，"有小儿见门隙内炎火赫然"。住少林寺后，"四海息心之俦，闻风响会者，众恒数百。"[4] 这里所谓"炎火赫然"，或称"火光定"，即出火之禅定，实属神异的一种。除此之外，佛陀禅法的具体内容和特色，并无记载，但我们可以从他弟子僧稠的禅法中加以推测。

僧稠初从"跋陀之神足"道房"受行止观"。然后北游定州嘉鱼山，"敛念久之，全无摄证"，忽遇泰岳来僧启示，"旬日摄心，果然得定"。又诣赵州障供山道明禅师，"受十六特胜

①如《水经·淄水注》所描述："阳水东迳故七级寺禅房南，水北则长庑遍驾，回阁承阿林之际，则绳坐疏班，锡钵间设，所谓修修释子，眇眇禅栖者也。"

②《续高僧传》卷一六《菩提达摩传》

③《魏书·释老志》

④《续高僧传》卷一六《佛陀传》

法”，自觉有得，便诣少林寺祖师跋陀呈己所证。跋陀对他说：“自葱岭已东，禅学之最，汝其人矣”，“乃更授深要”。[①]这时，僧稠已经完全把握了佛陀禅法的要义，从而开始全力传播和发展这一派系的禅。据说，受僧稠的影响，“奉信者殷焉。燕赵之境，道味通被，略无血食。众侣奔赴，礼贶填充。”他不仅自己“常依《涅槃·圣行》四念处法”，而且为北齐帝王“广说四念处法”，深受敬奉，“两任纲位，练众将千，”“供事繁委，充诸山谷。”卒后，火化之日，“四部弥山，人兼数万，香柴千计。日正中时，焚之以火，莫不哀恸断绝，哭响流川。”对此，道宣感叹道：“佛化东流，此焉盛矣！”[②]与此形成鲜明对照的是达摩的禅法，从之者寥寥无几，处于萧索状态，以至达摩之死或曰“不测于终”，或曰“灭化洛滨”，十分惨淡。所以，道宣所谓“高齐河北，独盛僧稠”[③]的记载，确实客观地反映了当时北方禅学界的状况。

僧稠的禅法师承较杂，但基本上还是出自佛陀之禅。他先从道房受行止观，最后又在佛陀面前呈已所证，不仅得佛陀印可，且更受深要。因此，僧稠的禅法是对佛陀的继承和发展。这一派系的禅法显然不同于达摩一系的禅法。试加以比较。

僧稠禅法的基本内容是修“四念处”法和“十六特胜法”。“四念处”本是小乘禅法，是在修“五停心观”[④]之后修的观

---

①② 《续高僧传》卷一六《僧稠传》。

③ 《续高僧传》卷二〇《习禅篇·总论》。

④“五停心观”是指在修习“四念处”法之前须修的五种禅观，以清除世俗心绪和欲望，使心安定。它们是：不净观、慈悲观、因缘观、界分别观、数息观，分别用以对治贪欲、瞋恚、愚痴、我见、散乱之心。

法，它们是："身念处"，观身不净；"受命处"，观受为苦；"心念处"，观心无常；"法念处"，观法无我。这"四念处"法的修习，要求在禅定中有对治的具体对象（"观"），以渐次逐层深入地破除对世间的留恋执着。《涅槃经》（卷十一）之《圣行品》略有不同，它突出的是通过观身不净、观识无常，联系白骨观、因缘观、佛现前等，最后"得住于堪忍地中"：

> 能堪忍贪欲、恚、痴，亦能堪忍寒热饥渴、蚊虻蚤虱、暴风恶触、种种疾疫、恶口骂詈、挝打楚挞。身心苦恼，一切能忍，是故名为住堪忍地。

"十六特胜法"是与"四念处"法相联系的观法，它们是：知息入、知息出、知息长短、知息遍身、除诸身行、受喜、受乐、受诸心行、心作喜、心作摄、心作解脱、观无常、观出散、观离欲、观灭、观弃舍。

可以看出，僧稠的禅法基本上属于小乘范畴。通过"四念处"法的修习，达到对原始佛教"四谛"、"十二因缘"教理的体验，觉悟到"究略世间，全无乐者。"[①] 他把苦行当作实现解脱的最重要手段，因而全面禁性欲、节食欲、修死想，其入定则常以"七日为期"、"九日不起"。[②]"十六特胜法"包括调心、数息、观想等更为具体的修行方法，最终目的也是要达到同样的觉悟。

总之，僧稠的禅法没有深奥的哲理背景，观想和对治的对象明确，修习的层次清楚而易于把握，所以它理所当然地受到一般禅僧和普通民众的热忱欢迎。又由于这一派系的禅法教人忍受现实痛苦，安于不幸遭际，因而也获得上层统治者的多方支持。

---

①② 《续高僧传》卷一六《僧稠传》。

僧实的禅法与僧稠的禅法基本上属于同一系统，僧稠在从道房受行止观前，投僧实而出家。僧实先归依于道原法师，后于北魏孝文帝太和末年（499）在洛阳遇勒那摩提三藏，便从受禅法。后来他又"寻师问道，备经循涉。虽三学通览，偏以九次调心，故得定水清澄，禅林荣蔚。[1] 所谓"九次调心"，即是严格按照"九次第定"法调整心理和呼吸，使心不散乱而住于一境，并渐次深入，从"初禅次第定"逐步递进到最高的"灭受想次第定"。这是佛教相当古老的传统禅法，其苦行要求十分严格，禅定程序和章法更为细密而清楚。因此，僧实的禅法也在北方深受欢迎，被誉为"功所以高盖驷马"，[2]以至京洛闻名。僧实卒后，其弟子昙相等"传灯不穷，弥隆华实"。[3]

道宣在总结僧稠派系禅学的影响时写道：

> 高齐河北，独盛僧稠；周氏关中，尊登僧实。宝重之冠，方驾澄安；神道所通，制伏强御。致令宣帝担负，倾府藏于云门；冢宰降阶，展归心于福寺，诚有图矣。故使中原定苑，剖开纲领；惟此二贤，接踵传灯，流化靡歇。[4]

可见道宣在评价北方禅学时对僧稠一系是有所偏爱的。"惟此二贤"之说，实际上排斥了菩提达摩及其他各家的禅。这当然是片面的。但由此也可以看出，达摩禅在道宣生活的时代还远远不是僧稠禅的对手，其社会影响也不可相提并论。

既对僧稠禅法有所偏爱，则于达摩禅必有微词。道宣认为它们两者的主要差别是：

---

①②③《续高僧传》卷一六、《僧实传》

④《续高僧传》卷二〇、《习禅篇·总论》。

稠怀念处，清范可崇；摩法虚宗，玄旨幽赜。可崇则情事易显，幽赜则理性难通。①

这一评论，于僧稠是合适的，于达摩则不甚确切。僧稠禅法依“四念处”、“十六特胜法”而行，浅显明确，对于一般信徒来说，只要具有虔诚的佛教信仰和高度的精神需求，循序渐进，都可开展践行并获得不同层次上的觉悟。达摩的禅，本质上是一种领会自心的直观，是对如来藏佛性的自证自悟，既无具体的阶级可循，又无观想的对象和对治的目标可责，被视为“忘言忘念，无得正观为宗”。②它有自己所依的经典，有自己的哲学背景，其“理入”说虽然比较深奥（“玄旨幽赜”），需要有较高的文化素养以及直观领悟能力，对于普通信徒来说无从把握，但这并不等于“理性难通”。“难通”之说反映当时禅学界对达摩禅的误解和偏见，表明当达摩初传其“南天竺一乘宗”禅法时还缺乏同道。原因之一，它们是两个不同的禅学派别。僧稠一派的禅适应于北方地区社会的实际需要，接近北方民众的心理状态，而达摩创立的禅则与当时社会的实际需要及北方禅众的悟解能力存在一定距离。达摩禅绝对不是中印结合的禅，达摩本人也没有将他的禅加以中国化的意图；他始终固守《楞伽经》，并遁迹于深山丛林之间。不能因为后来禅宗演变为中国化的佛教，便认为它的先驱达摩禅也实现了中国化。

事实上，正是达摩坚持了非中国化的立场，才使他的禅与当时北方流传的禅法格格不入，遭受强烈抵制。史传达摩遇毒，其弟子慧可、林法师遭人斫臂，乃至文学之士也“多

① 《续高僧传》卷二〇、《习禅篇·总论》。

② 《续高僧传》卷二五《法冲传》

不齿之”；慧可“流离邺、卫，亟展寒温”，而“滞文之徒，是非纷举。”① 这些记载都向世人表明，达摩禅在短期内未能迅速为人们所接受。但是，达摩禅毕竟担负着开拓性的任务、使它在传播过程中逐渐战胜各类对手，完成历史赋予的使命。

如来藏佛性思想在印度佛教史上是一个重要发展阶段，但它却没有发挥广泛的影响，大乘各派将它判为“不了义”。在印度，种姓之分十分严格，所谓人皆具有平等不二的如来藏佛性之说，理所当然地在南印度之外的其他地区难以全面推广。这一思想后来在中国获得的重大成就，也许是达摩始料所不及的。

当达摩禅一开始打入中国社会时，已经显示出与众不同的特点，预示着将来发迹的一天终会来到。《楞伽经》体现的如来藏佛性思想包含着一切众生平等、人皆具有真如佛性的内容，它与中国固有的哲学观念（包括老庄的、孔孟的）并非全然对立，相反倒是有着相互结合的潜在的可能性。达摩提倡的“含生同一真性”、“凡圣等一”禅学原则，在当时门第等级观念强烈、阶级界线森严的社会中，虽说有点不识时务，但也显露它的个性。这种个性，一旦社会条件成熟，便不可抑制地要泄发出来。达摩及其弟子隐迹山林，全无与当权者合作的意图，与僧稠一系形成鲜明对照，其根据恐怕正是这一“自性清净”的如来藏学说。这一学说流传于动荡不已、民生凋蔽的北朝社会，客观上给予了普遍民众以精神的自信和生活的勇气。总之，由达摩禅的特点决定，它不可能深受社会上层的欢迎；历史证明，禅宗的全盛时期正是在平

① 《续高僧传》卷一六《慧可传》

民的推动下到来的。从达摩开始，中国禅便沿着众生平等、圣凡不二的原则立场展开，也就是朝向人对自身价值的发掘方面展开，这一思想，中经慧能的发展，至洪州禅的形成、临济宗的建立而达到高峰。

四、早期楞伽师

达摩弟子可以被确认的，有慧可、道育二人。此外，又有僧副、昙林二人，则分歧较大。

僧副（464——524），俗姓王，太原祁县人。他

> 性爱定静，游无远近，裹粮寻师，访所不逮。有达摩禅师，善明观行，循扰岩穴，言问深博，遂从而出家，义无再问。一贯怀抱，寻端极绪，为定学宗焉。①

齐建武年（494——498），游历南方，住于钟山定林下寺，“王侯请道，頽然不怍；咫尺宫闱，未尝竭近。”其后，

> 梁高（武帝）素仰清风，雅为嗟赏，乃命匠人考其室宇，于开善寺以待之。副每逍遥于门，负杖而叹曰：环堵之室蓬户瓮牖，匡坐其间尚足为乐，宁贵广厦而贱茅茨乎！且安而能迁古人所尚，何必滞此用赏耳目之好耶！②

①② 《续高僧传》卷一六《僧副传》。

上述记载，是道宣根据梁湘东王萧绎的碑文写成，应该是比较可靠的。从这一记载看，僧副追随达摩虽然时间不长，但确是达摩弟子。他后来在南方活动（金陵、四川），由于记载不详，对这方面情况无法了解，因此，他的禅学对南方禅界的影响还有待于发掘。这是达摩禅最早的南下传播。其中有一点是可以肯定的，这就是，僧副在南方受到了帝王的重视，而他本人则对王侯贵族仍保持距离，对丰厚的待遇无所留意。

昙林，一般认为当是《续高僧传》之《慧可传》所述及的“林法师”。《传》云：

> 时有林法师，在邺盛讲《胜鬘》，并制文义。每讲人聚，乃选通三部经者，得七百人，预在其席。及周灭法，与可同学，共护经像。

慧可断臂，林也被人断臂，故世云：“无臂林”。可见他也是有一定声望的禅僧。根据传为昙林所著的《大乘入道四行论》看，他曾于早年受业于达摩。达摩卒后，参加菩提流支、佛陀扇多、般若流支等人的译场，担任笔受，并作经序记多篇。[①] 菩提流支所译《入楞伽经》（十卷）和林法师在邺宣讲《胜鬘经》没有矛盾，都属如来藏体系的经典，与达摩禅的旨趣是一致的。周武帝灭法，与“同学”慧可共护经像应是事实。但由于昙林直接受业于达摩尚未见诸文字资料，所以学术界也有未予承认的。如吕澂《禅学述原》一文认为，昙林《达摩论》说的是慧可的禅学而不是达摩本人的禅学；任继愈主编《中国佛教史》第三卷也认为昙林《四行论》相当部分是慧可的思想。笔者认为，昙林即林法师一说

①参见汤用彤《汉魏两晋南北朝佛教史》，中华书局，1983年版，第562页。

大致可以成立，而昙林与慧可同学无论从时间上推论还是两人关系上观察，也是可以相信的。昙林受学达摩的时间不会很长，但后来与慧可的相处较多，《四行论》中包含慧可的思想是正常的。我们也不可能因为《四行论》包含了慧可的思想，便否认它的主体仍是达摩的禅学，况且慧可毕竟是达摩的首席弟子，比较忠实地继承了老师的禅法。

达摩弟子为学术界一致认同、成为定论的，只有道育、慧可二人。

有关道育的记载见于《续高僧传》之《达摩传》及《法冲传》。《达摩传》说：

> 有道育、慧可，此二沙门，年虽在后，而锐志高远。初逢法将，知道有归，寻亲事之。经四五载，给供咨接，感其精诚，诲以真法。

《法冲传》说：

> 今叙师承，以为承嗣，所学历然有据。达摩禅师后，有惠可、惠育二人。育师受道心行，口未曾说。

惠育、道育实为一人。两传所述，都很简单。但从“诲以真法”看，道育确曾得到达摩的真传，这一真传的体现，便是“受道心行，口未曾说。”所谓“受道心行”，即安心壁观的“理入”和实践此理的“四行”。所谓“口未曾说”，表现出着重内证而贬低言说的特点。可见，道育的禅法虽然记述颇略，但它与达摩禅之间的联系仍然一目了然。

但是，道育一系的活动，没有文字资料，其传承不明。世传达摩禅的权威继承人便由慧可担当。

慧可，一名僧可，俗姓姬，虎牢人。据道宣《续高僧传》的《慧可传》，说他

> 外览坟素，内通藏典。末怀道京辇，默观时尚，独

蕴大照，解悟绝群。……年登四十，遇天竺沙门菩提达摩游化嵩洛。可怀宝知道，一见悦之，奉以为师，毕命承旨。从学六载，精究一乘，理事兼融，苦乐无滞。……达摩灭化洛滨，可亦埋形河涘。而昔怀嘉誉，传檄邦畿，使夫道俗来仪，请从师范。可乃奋其奇辩，呈其心要，故得言满天下，意非建立，玄籍遐览，未始经心。后以天平之初，北就新邺，盛开秘苑，滞文之徒，是非纷举。时有道恒禅师，先有定学，匡宗邺下，徒侣千计。承可说情事无寄，谓是魔语，乃遣众中通明者，来殄可门，……货贿俗府，非理屠害，初无一恨，几其至死：……（可）遂流离邺卫，亟展寒温，道竟幽而且玄，故末绪卒无荣嗣。

从道宣的上述记载，我们可以得出以下几点看法。第一，慧可在师事达摩前，对内、外之学已有较高造诣，[1]且有很强的直观领悟能力，这是使他最终成为达摩禅主要传人的重要条件。这也就是说，由于慧可具有内外学的背景和绝群的解悟力，既可全面把握达摩禅的本质，又可以自己的文化素养予以吸收、运用。从这一意义上说，在达摩禅发展的过程中，慧可是不可忽视的人物。第二，慧可所传的禅法，既保持了达摩的基本内容，却又在风格上有所变化。慧可的禅学思想见之于《慧可传》的一段偈文，曰：

说此真法皆如实，与真幽理竟不殊。本迷摩尼为瓦砾，豁然自觉是真珠。无明智慧等无异，当知万法即皆如。……观身与佛不差别，何须更觅彼无余。

---

① 《传法宝记》也说他："少为儒，博闻，尤精《诗》、《易》。知世典非究竟法，因出家。"

这一思想说明慧可也是以如来藏佛性为禅法的指导，与达摩"深信含生同一真性"之说完全一致。而达摩的头陀苦行也为慧可及其他的弟子们所遵行。慧可"苦乐无滞"、"流离邺卫，亟展寒温"；其弟子那禅师"唯服一衣一钵、一坐一食，以可常行，兼奉头陀，故其所往，不参邑落"。[①] 所以说他"精究一乘，理事兼融"，把握了达摩禅的本质。但慧可在传法时并不严守达摩纯"壁观"方式，而是"奋其奇辩，呈其心要"，[②]"附于玄理，略说修道"，[③]即采用语言文字方式对达摩禅的"玄旨幽赜"之处予以解释，对《楞伽经》等加以自由发挥。[④]这一方式再次表明，达摩及其弟子的禅并非后人所言"不立文字"，它与后来禅宗所强调的"不立文字"有一定距离。但总的看来，慧可的不拘语言文字，并无在达摩之外另立标准、重辟蹊径之意，所谓"言满天下，意非建立；玄籍遐览，未始经心"，正是这一意思。为了更有利于达摩禅的传播，慧可后来更"从容顺俗，时惠清猷，乍托吟谣"，即把深奥的禅理编成歌谣在民众中流传。第三，慧可的活动在十分困难的条件下进行，受到来自各个方面的攻击、迫害；虽然他也曾为达摩禅的地位展开过不屈斗争，但最终未能战胜对手。不仅达摩禅的影响没有明显的扩展，就是慧可本人也"卒无荣嗣"即没有颇具声望的弟子。

但是，慧可的传法活动毕竟是达摩禅发展过程中的一个重要阶段，它表现为对达摩禅的理解和实践的深化以及为此而积蓄力量，以便伺机崛起。具体说，由于慧可的活动，

①② 《续高僧传》卷一六、《慧可传》。

③ 《楞伽师资记》。

④在这一过程中，慧可的传统文化素养以及佛学修养都起了作用。

《楞伽经》的依持得以继续，“楞伽师”的传承得以成立。

据《慧可传》说，达摩以四卷《楞伽》授慧可，并说：

我观汉地，惟有此经，仁者依行，自得度世。

此后，慧可便依《楞伽经》说法，并预言道：“此经四世之后，变成名相，一何可悲”。他还令弟子们，

常赍四卷《楞伽》，以为心要，随说随行，不爽遗委。

不仅慧可本人竭力宣传《楞伽经》经义，而且其后裔们也仿效实行。《法冲传》说：

冲以《楞伽》奥典，沈沦日久，所在追访，无惮夷险。会可师后裔盛习此经，即依师学，屡击大节。（其师）便舍徒众，任冲转教，即相续讲三十余遍。又遇可师亲传授者，依南天竺一乘宗讲之，又得百遍。……冲公自从经术，专以《楞伽》命家，前后敷弘，将二百遍。

他受弟子苦请，“事不获已，作《疏》五卷，题为《私记》。”据该传记载，慧可后裔中，对《楞伽经》作《钞》、《疏》者，尚有十多名禅师。可见慧可对达摩禅的一大贡献，便是宣传了《楞伽经》有关思想，培养了一批“楞伽师”。

原则上说，“楞伽师”乃是自达摩始，凡以《楞伽经》为所依经典的、师承明确的所有禅僧。这是禅宗正式成立前的一个重要禅学派系。净觉为突出楞伽师的地位，依据其师玄赜《楞伽人法志》而作《楞伽师资记》，详叙了自《楞伽经》的译者求那跋陀罗至神秀弟子普寂递相传承的历史，以此与慧能一系的禅抗衡。因此，楞伽师系统的禅便是达摩禅的继承和发扬，我们从楞伽师的禅法中可以推及慧能是如何对达摩进行扬弃和发展的。

楞伽师承及“东山法门”

一、渐修的禅法

自达摩咐嘱慧可，以四卷本《楞伽经》为所依，历代楞伽师便遵循此嘱，展开以《楞伽经》为中心的禅法传授活动。如果说慧能所建立的禅宗其首要特色是“顿悟”的话，那末由达摩所传的楞伽师则以“渐修”为根本。从楞伽师的渐修到慧能的顿悟，无论从理论上还是实践上看都有一个演化的过程，在这个过程中始终起决定作用的是《楞伽经》的思想。

《楞伽以》共有三个译本。一是刘宋求那跋陀罗所译的《楞伽阿跋多罗宝经》四卷，即楞伽师所依的经典；二是北魏菩提流支所译的《入楞伽经》十卷；三是唐代实叉难陀所译的《大乘入楞伽经》七卷。其中影响较大的是前两种译本。两种译本的思想体系基本一致，即所谓“五法、三种自性、八识、二种无我，一切佛法悉入其中。”① 但该经的特色主要在于，它重点阐述了：“三界唯心”的唯识思想，阿黎耶缘起和如来藏缘起，禅的顿渐问题，圣智内证的禅观修行。

①四卷本，卷四。

从经文看，四卷本和十卷本在阿黎耶缘起和如来藏缘起问题上，并没有原则的分歧，而且在译文上都有不很明确、清晰的地方。四卷本云：

> 如来之藏，是善不善因，能遍兴造一切趣生。
>
> 为无始虚伪恶习所熏，名为识藏，生无明住地，与七识俱，如海浪身，常生不断。
>
> 此如来藏虽自性清净，客尘所覆故，犹见不净。①

这就是说，如来藏本来清净，而识藏（或藏识，即阿黎耶识的意译）则是虚伪恶习所熏的结果；前者无生灭；后者有生灭。而十卷本也云：

> 如来藏自性清净，……无所分别，寂静无相。②
>
> 如来藏识不在阿黎耶识中，是故七种识有生有灭，如来藏识不生不灭。③

这样说，两种译本基本上是一致的，它们都把如来藏和阿黎耶分而为二。另一方面，两种译本又都有将如来藏与阿黎耶指而为一的观点。四卷本多处将如来藏、识藏作为一个名词使用，所谓“名如来藏识”、“名识藏如来藏”、“如来藏名藏识”④等，而十卷本也说：

> 阿黎耶识名如来藏，无共意转识熏习，故名为空；具足无漏熏习法故，名为不空。⑤

这样说，四卷本和十卷本都有在表述上较模糊乃至矛盾的地方。但基本观点还是可以见到，那就是，认为存在着“不生

---

①④卷四

②《集一切佛法品》之二。

③《佛性品》

⑤《刹那品》。

不灭”和“有生有灭”两种不同的精神实体，而归根结底则以如来藏为最后本体。

但是，四卷本没有十卷本“如来藏识不在阿黎耶识中”的提法，甚至还认为，

> 此如来藏识藏，一切声闻缘觉心想所见，虽自性清净，客尘所覆，故犹见不净。①

这是把如来藏识藏作为自性清净、客尘所覆的统一性主体看待。为此，吕澂先生曾多次指出，“如来藏识藏”之说和“如来藏识不在识藏中”之说成为四卷本和十卷本的重要区别：前者主张只有一种自性清净的心即佛性，后者以如来藏为净心、真心、道心，而又以阿黎耶为染心、俗心、人心。吕先生说：“所以慧可声称受了达摩的付嘱，必须用四卷本《楞伽》为践行的依据，是有其用意的。”② 这个“用意”就是视佛性和人心为一，宣传如来藏佛性思想。进而他认为，《大乘起信论》是以十卷本《楞伽经》为底本而形成的，目的在调和两种译本的矛盾。③ 我们觉得，上述意见不乏真知灼见，确有独到之处。从《起信论》基本内容看，它确实有意识对如来藏和阿黎耶作了调和论证，提出所谓“一心二门”说。但笔者也认为，达摩将四卷本《楞伽经》传授弟子，除了上述原因，还存在着另外两点重要原因。一是四卷本（434年出）比十卷本（513年出）要早出八十年，达摩较早接触的当是四卷本；任何译本，从译出到广泛传播,需要一

---

①卷四。

②《中国佛学源流略讲》第308页。

③《<大乘起信论>考证》，见《中国哲学史论》，山西人民出版社，1981年版。

个过程，达摩是否见到十卷本很难说，即使见到，也已是晚年。二是四卷本篇幅较短小，对于提倡“凝住壁观”的达摩禅来说比较合适。

《楞伽经》与禅的另一重要交涉、并且导致学者们长期争执不休的问题是顿、渐之说。与上述关于如来藏、阿黎耶关系说相类似，《楞伽经》在禅法的顿、渐上也有不尽清晰的地方。四卷本卷一云：

> 世尊，云何尽除一切众生自心现流，为顿、为渐耶？佛告大慧：渐净非顿。如庵罗果，渐熟非顿，如来尽除一切众生自心现流，亦复如是，渐净非顿。譬如陶家造作诸器，渐成非顿，如来净除一切众生自心现流，亦复如是，渐净非顿。譬如大地，渐生万物，非顿生也，如来净除一切众生自心现流，亦复如是，渐净非顿。譬如人学音乐、书画、种种技术，渐成非顿，如来净除一切众生自心现流，亦复如是，渐尽非顿。

十卷本《集一切佛法品》之一也说，“众生清净自心现流”，是“渐次清净，非为一时”。这就是所谓“渐净”的观点，也就是渐修的观点。

所谓“自心现流”，即指烦恼，也即染污。当阿黎耶识与“无明七识共俱”时，便如海浪，产生种种断常生灭现象。这一净除“自心现流”的过程，好比庵罗果的成熟、陶器的制成、万物的生长、人类的学业，都是渐进的，不是顿成的。

但《楞伽经》又同时表达了“顿净”的观点。四卷本卷一说：

> 譬如明镜，顿现一切无相色像，如来净除一切众生自心现流，亦复如是，顿现无相、无所有清净境界。如日月轮，顿照显示一切色像，如来为离自心现习气过患

众生，亦复如是，顿为显示不思议智最胜境界。譬如藏识，顿分别知自心现，及身安立受用境界，彼诸依佛，亦复如是，顿熟众生所处境界；以修行者，安处于彼色究竟天。譬如法佛所作依佛，光明照耀，自觉圣趣，亦复如是，彼于法相有性无性，恶见妄想，照令除灭。

十卷本《集一切佛法品》之一也说：

譬如明镜，无分别心，一时俱现一切色像；如来世尊亦复如是，无有分别，净诸众生自心现流，一时清净，非渐次净，令住寂静无分别处。

这就是所谓“顿净”的观点，也就是顿悟的观点。“渐净”的侧重点，是清除“自心现流”，属于修的领域；“顿净”的侧重点，是显示“无相、无所有清净境界”，“不思议智最胜境界”，“住寂静无分别处”，乃是属于悟的领域。因为前者说明清除污染需要逐渐进行，后者说明把握真如需要一时实现。顿悟，是指在修行之后达到解脱时的一刹那而言。宗密指出：“上之四渐，约于修行，未证理故；下之四顿，约已证理故”；[①]“犹如伐木，片片渐砍，一时顿倒。亦如远诣都城，步步渐行，一日顿到”。[②] 这样说来，《楞伽经》讲禅法，既讲渐，又讲顿；渐是渐修，顿是顿悟。

若以《楞伽经》的全部内容看，我们认为它是属于渐修的。它反复申述，为了除灭“自心现见”，达到“自学圣智境界”，“当勤修学”。[③] 修学包括“独一静处，自觉观察”，[④]“亲

---

① 《圆觉经大疏钞》卷三。

② 《禅源诸诠集都序》卷三。

③四卷本卷一。

④同上卷二。

近多闻"、"从多闻者得"[①]等"渐次"工夫。但是我们也不能忽视经中有关顿悟的那段话。正是由于《楞伽经》既阐述了渐修，又提出了顿悟，使以该经为重要依据的达摩禅继承者们从各自需要、由不同角度考虑他们禅法的基础。

一般认为，慧能南宗禅与神秀北宗禅的分歧集中在顿、渐问题上。导致这种分歧的原因尽管很多，但《楞伽经》所阐述的顿、渐观不能不说是其中重要的因素。《楞伽经》既宣传了渐修的必要，又提出了顿悟的可能；前者成为楞伽师修行的根本依据，后者为南宗禅的建立埋下了活泼的种子。

当达摩宣布他的禅学中心是要"舍伪归真，凝住壁观"，并以头陀苦行予以配合实践之时，已经明白无疑地决定了渐修的性质、后世所传达摩"面壁九年"虽是子虚乌有之事，但它反映了达摩与慧能及其后学之间重大的区别。达摩将四卷《楞伽》授与弟子，并嘱其依此经精神而行，便将渐修的禅法传了下来。原则上说，楞伽师们的禅法尽管不完全相同，但都以渐修为根本法门。直至慧能出世，大胆打破历代楞伽师相承的传统修行，进入禅学和禅法的新时代。宗密论达摩禅道：

> 达摩以壁观教人安心，外止诸缘，内心无喘，心如墙壁，可以入道，岂不正是坐禅之法？[②]

又论神秀禅道：

> 以知外境皆空，故不修外境事相，唯息妄修心也。息妄者，息我法之妄；修心者，修唯识之心。故同唯识之教，既与佛同，如何毁他渐门？息妄看净，时时拂拭，凝心住心，专注一境，及跏趺调身调息等也。[③]

---

①同上卷四。

②③《禅源诸诠集都序》卷二。

从达摩到神秀，六代楞伽师都没有离开渐修的禅法。

楞伽师主渐修的禅法已无问题。但是，我们务必指出，由于《楞伽经》顿悟说的存在和达摩对如来藏“自觉圣智”的重视，即在早期楞伽师中业已表现出导致“顿悟”的萌芽。慧可认为，“本迷摩尼谓瓦砾，豁然自觉是真珠”，① 这“豁然自觉”便已包含了顿悟的因素。神秀禅法中顿悟的因素更为突出，他的《观心论》说：“超凡证圣，目击非遥；悟在须臾，何须皓首”。他的《大乘无生方便门》又说：“一念净心，顿超佛地。”

二、“东山法门”的建立

自《楞伽师资记》诞生以后，达摩——慧可——僧粲——道信——弘忍——神秀这一楞伽师的传承体系产生广泛影响，几乎成为定论。但其中也有不甚确切的地方，那就是三祖僧粲是否实有其人的问题。

据道宣晚年补作的《法冲传》，慧可虽“末绪卒座无荣嗣”，但他的弟子还是不少：

> 可禅师后，粲禅师、惠禅师、盛禅师、那老师、端禅师、长藏师、真法师、玉法师（以上并口说玄理，不出文记）。可师后，善老师（出钞五卷）、丰禅师（出疏

① 《楞伽师资记》

五卷)、明禅师（出疏五卷)、胡禅师（出疏五卷)。

可见在慧可弟子中确有列于首位的“粲禅师”。在另一传中，道宣又记道：

（仁寿）四年（604）春末，（辩义）又奉敕于庐州独山梁静寺起塔。……处既高敞而恨水少，僧众汲难。本有一泉，乃是僧粲禅师烧香求水，因即奔注。至粲亡后，泉涸积年。及将拟置（塔)，一夜之间，枯泉还涌。①

此处“僧粲禅师”、“粲”与《法冲传》中“粲禅师”应是同一个人。其理由如下。

《辩义传》所说“僧粲禅师”一语，可以分而读作“僧”“粲禅师”，故后面又有“至粲亡后”之说；辩义在《续高僧传》列入“义解篇”，为明确僧粲身分，作者特标示“粲禅师”。既有“僧粲禅师之说”，后人便简而言作“僧粲”，“僧粲”即“粲禅师”之意。道宣作《辩义传》较早，当时也许尚未得知他乃慧可弟子，当他晚年作《法冲传》时，很可能已弄清其中传承关系，因而直言“可禅师后粲禅师。”此其一。

其二，道宣所作《道信传》中曾说：

又有二僧，莫知何来，入舒州皖公山静修禅业。（信）闻而往赴，便蒙授法。随逐依学，遂经十年。师往罗浮，不许相逐：但于后住，必大弘益。

这“二僧”指谁，道信“依学”的又是谁，由于作者没有明确交待，因而人们怀疑道信受法于僧粲的说法，进而否认僧粲其人的存在。但在杜朏《传法宝记》中把这一问题回答了：

开皇中（581——600)，（信）往皖公山，归璨禅

① 《续高僧传》卷一一、《辩义传》

师，精勤备满，照无不至。经八、九年，璨往罗浮，信求随去。璨曰：汝住，当大弘益。遂游方施化，所在为宝。至大业度人，配住吉州寺。

并明白指出，皖公山“二僧”，就是僧璨和“同学定禅师”。又说：

（皖公山）西麓有宝月禅师，居之已久，时谓神僧。闻璨至止，遽越岩岭相见，欣如畴昔。月公即岩禅师之师也。

岩禅师当指智岩，据道宣所载，智岩原系隋末武将，武德四年（621）四十岁时出家，所谓

审荣官之若云，遂弃入舒州皖公山，从宝月禅师披缁入道。①

僧粲与宝月相见，时间大约在隋建立前。由此可见，《传法宝记》有关二僧之说及僧粲与道信关系的记载是有根据的，符合实际情况的。其后，《楞伽师资记》在《续高僧传》和《传法宝记》记述的基础上作过部分补充，但基本史实仍较可信：

舒州思空山粲禅师，承可禅师后。其粲禅师，罔知姓位，不测所生。按《续高僧传》曰：可后粲禅师。隐思空山，萧然静坐，不出文记，秘不传法。唯僧道信，奉事粲十二年，写器传灯，一一成就。……大师云：余人皆贵坐终，叹为奇异。余今立化，生死自由。言讫，遂以手攀树枝，奄然气尽，终于皖公山。寺中见有庙影。

而《历代法宝记》进而说，慧可受达摩付嘱后，四十年隐皖

① 《续高僧传》卷二五、《智岩传》

山（即皖公山）及相、洛二州。他在付法与僧粲后，“入司空山隐”，其后“佯狂”。不久，

> 粲大师亦佯狂市肆。后隐舒州司空山；遭周武帝灭佛法，隐皖公山十余年。

司空山即思空山，在今安徽省岳西县西南，它与皖公山（在今安徽省潜山县西）相连。又《辩义传》所说僧粲曾住庐州独山，独山在今安徽省六安县西南，与皖公山相连。这一带应视为僧粲活动的中心。上述材料虽互有出入，但也可以相互印证。而道信及其弟子弘忍则住于蕲州黄梅的双峰山，这里距皖公山、司空山也并不远。这一事实表明，慧可弟子辈因受北方禅学派系排斥，又遭武帝灭法，开始向南方转移，进入江淮之间山林地区。由于僧粲“萧然净坐，不出文记，秘不说法”，一生隐遁于深山野林间，与其弟子道信“再敞禅门，宇内流播”，[①]“大作佛事，广开禅门，接引群品”[②]的风格形成鲜明对照，所以慧可“末绪卒无荣嗣”之说在道宣之时是无可指责的。

总之，僧粲在禅宗史上的存在及其地位应是客观的历史事实。早在689年撰成的《法如行状》中，已将达摩至弘忍的师承关系予以明确，说：

> 南天竺三藏法师菩提达摩绍隆北宗，武步东邻之国，传曰神化幽迹。入魏传可，可传粲，粲传信，信传忍，忍传如。当传之不可言者，非曰其人，孰能传哉！[③]

于708年作成的《荆州玉泉寺大通禅师碑铭并序》重申了这

---

① 《楞伽师资记》

② 《历代法宝记》

③ 《唐中岳沙门释法如禅师行状》，见《金石续编》卷六。

一法统：

> 自菩提达摩天竺东来，以法传慧可，慧可传僧粲，僧粲传道信，道信传弘忍。继明重迹，相承五光。①

这说明，慧可、僧粲、道信之间的递相传承关系在七世纪末就已得到普遍承认。

需要指出的是，撰于801年的慧炬《宝林传》一书，曾载录有法琳（572——640）和房琯（697——763）分别作成的慧可碑文和僧粲碑文，但这两篇东西并不见载于《全唐文》。实际上，所谓法琳、房琯的碑文，乃是在《续高僧传》、《传法宝记》、《楞伽师资记》、《历代法宝记》诸书有关记载基础上杜撰而成的。② 早在唐代神清所撰的《北山录》中，就曾严厉指出，《宝林传》一书"词失于当，援曲翳直"，缺乏史家态度，并说它"乖误极多"，希"后之学者宜更审之。"③ 近代学者陈垣在《中国佛教史籍概论》中则对《宝林传》一书的舛误更予具体揭露，其中包括慧可碑文之谬。《宝林传》的谬误后来为《景德传灯录》、《五灯会元》等禅宗史籍一再沿袭，并任加臆说。显然，这类史书中有关楞伽师说部分的记述是不足信的。虽说这样，我们对僧粲和道信之间师承关系的肯定也并不会因此而受到影响。

有关道信生平和思想最早的记载是道宣所作的《道信传》。《道信传》属于《续高僧传》后来补写的部分，离道信

---

①《全唐文》卷二三一。

②《宝林传》卷八，慧可碑文曰："（达摩）大师印之唯可禅师矣，继明踵迹则僧粲得之。"僧粲碑文曰："道信奔自双峰，领徒数百，葬大师于所居之处，时人始知道信得法于大师。"

③《北山录》卷六。

去世不远，应是最为可信的资料。《楞伽师资记》增加了道信禅学思想的许多重要资料，是研究道信禅学的主要材料。

根据《续高僧传》等有关资料，我们可以得知道信的生平及思想。

道信（580——651），俗姓司马，河内（今河南沁阳）人。586年七岁时师事一僧，历五载。591年，入皖公山依学僧粲，经十年。601年起住吉州寺（在江西吉安）等处，约经十年。611年起住江西庐山大林寺，前后又经十年。621年起移住湖北蕲州黄梅破头山（又名双峰山，在今黄梅县西北），至651年去世，其间三十年左右，足迹未曾离开蕲州。这一时期，是道信思想的成熟期，也是他传法活动最活跃的时期。由于他在传法过程中声誉渐广，引起统治者的重视。唐太宗贞观年间曾三次敕使遣请。① 其卒后，唐代宗又赐谥号“大医禅师”。道信曾为后世禅者留下《菩萨戒法》及《入道安心要方便法门》各一本。这两本现都已不复存在，《楞伽师资记》引述他的禅法，据认为即出自《入道安心要方便法门》。

道信在黄梅时期弟子众多，“于时山中五百余人。”临终付嘱弘忍，弘忍当是其首席弟子。

弘忍（601——674）②，据比较可信的《楞伽师资记》的记载说：

> 大师俗姓周，其先寻阳人，贯黄梅县也。父早弃背，养母孝鄣，七岁奉事道信禅师，自出家处幽居寺，

①据《历代宝实记》。而《景德传灯录》则作“四度命使”，不知何据。

②此据《楞伽师资记》及《法如行状》。若据《传法宝记》、《宋高僧传》应为602——675年。

住度弘慜，怀抱贞纯。缄口于是非之场，融心于色空之境；役力以申供养，法侣资其足焉。调心唯务浑仪，师独明其观照。四议皆是道场，三业咸为佛事。盖静乱之无二，乃语嘿之恒一。时四方请益，九众师横，虚往实归，月逾千计。……春秋七十四。礼葬于冯茂山塔中，至今宛如平昔。

这一段话出自玄赜《楞伽人法志》，而玄赜自谓"以咸亨元年至双峰山，恭承教诲，敢奉驱驰，首尾五年，往还三觐。"

杜朏《传法宝记》则写道：

释弘忍，黄梅人，俗姓周氏。童真出家，年十二事信禅师。性木讷沈厚，同学颇轻戏之，终默无所对。常勤作役，以礼下人。信特器之。昼则混迹驱给，夜便坐摄至晓，未尝懈倦精至累年。信常以意导，洞然自觉。虽未视诸经论，闻皆心契。既受付嘱，令望所归；裾履凑门，日增其倍。十余年间，道俗受学者，天下十八九。自东夏禅匠传化，乃莫之过。发言不意，以察机宜。响对无端，皆冥寂用。

这一节有关弘忍生平、尤其是思想的记述与《楞伽师资记》大体相同，两者可互为印证。

道信及其弟子弘忍在思想上有许多默契，他们的禅法具有很强的联贯性和统一性，表现出与前三代楞伽师的相异之处，成为由达摩禅向慧能禅演变的关键。

僧粲承慧可后继续持《楞伽》以为心要，但有关记载太贫乏，现在我们只能知道他"口说玄理，不出文记"，"萧然静坐，不出文记，秘不说法"。因为在他看来，"圣道幽通，言诠之所不逮；法身空寂，见闻之所不及；即语言文字，徒劳

施设也。”① 他不重说法，而重在观想；即使有所语言，也只属“玄理”。他不拘于经文字句，贵在“领宗得意”的直观。这表明僧粲的禅法遵循着楞伽师的基本原则，但不象慧可那样“奋其奇辩”，或法冲那样敷弘《楞伽》近二百遍。这应该看作是他在客观环境和条件下对楞伽师不幸遭遇的深刻反思。当周武帝法难之时，僧粲正视现实，数十年隐迹山林，深自韬晦，一改慧可“言满天下”的作风，以积蓄力量。但是，他却继承了由慧可开创的对《楞伽经》作自由理解的风范，这一点对后继者们不无影响。

经过达摩、慧可、僧粲三代楞伽师的艰苦努力，达摩禅争取到了部分禅僧，在佛教界占据了一定地位。可以说，达摩系禅学的出现和传播，在佛教界掀起了一阵波澜。但是，他们的力量还很薄弱，地位还远没有巩固。他们在宗教生活中不得不支持一种艰苦的“头陀行”。这种修行不仅反映了当时北方地区普遍存在的“末法”思想，而且也带有印度佛教所留下的乞食坐禅的痕迹，其后果之一，是使禅学思想无法得到广泛交流，从而难以取得重大突破，有关键性的发展。

道信时代，环境起了明显变化。北周静帝大象二年（580），在杨坚支持下，下诏复兴佛、道。隋文帝受北周之禅（581），为巩固统治，他充分利用佛教，奖挹佛法。即位之初，即“普诏天下，听任出家，仍令计口出钱，营造经像。而京师及并州、相州、洛州等诸大都邑之处，并官写一切经，置于寺内；而又别写，藏于秘阁。天下之人，从风而

① 《楞伽师资记》。

靡，竞相景慕，民间佛经，多于六经数十百倍。”[1] 而且，隋文帝之兴佛，“偏宗定门”，[2] 遂使禅定一门迅速发展，达摩系禅法也藉此而获得转机。隋文帝之后，隋炀帝也始终对佛教表示崇敬和支持。

道信在入皖公山依僧粲时，隋已统一大江南北，而在他住皖公山、吉州寺、大林寺前后约三十年的时间里，正是隋代两朝帝王大兴佛法的统治期。这一背景和条件，使他能“定住山林”，有安定的生活环境和充裕的时间研习禅学、传授禅法。唐王朝建立后，也曾利用佛教为已所用，又使道信得以在黄梅双峰山三十年长期传法授教，广开禅门，培植人材，壮大队伍。正是在道信时代，达摩系禅法声誉大振，“徒众日多”，“四方龙象尽受归依”，渐渐压倒其他各家禅法，有取而代之之势。笔者认为，道信是使楞伽师由弱到强转化的关键人物。在传法形式上，开始出现未来禅宗丛林的雏型；在禅法思想上，已经加入了新的内容，突破了达摩的范围。

道信住黄梅西北的破头山即双峰山。其弟子弘忍住冯茂山，在双峰山之东，是为“东山”，其禅法号“东山法门。”这一“东山法门”形式上以“东山”命名，实际上是以道信禅法为基础，包括了道信、弘忍两代禅师的禅法。弘忍三十年不离道信左右，“得付法袈裟，居冯茂山，在双峰山东相去不远，时人号为‘东山法师’。[3] 忍传法，妙法、人尊，时号为‘东山净门’。又缘京洛道俗称叹，蕲州东山多有得果人，故曰

① 《隋书》卷三五、《经籍志》四。
② 《续高僧传》卷二六。《总论》。
③ 《历代法宝记》

'东山法门'也。"[①] 据传，武则天曾问弘忍弟子神秀："所传之法，谁家宗旨？"神秀明确答道："禀蕲州东山法门。"[②]可见，这一"东山法门"的建立，在当时已发生影响。加之弘忍受道信付嘱后，"令望所归，裾履凑门，日增其倍。十余年间，道俗受学者，天下十八九"，其效果更可想而知。

三、"东山法门"的内容

道信、弘忍的禅法，集中体现于"东山法门"。"东山法门"内容如何？据《楞伽师资记》称：

> 其信禅师，现敞禅门，宇内流播，有《菩萨戒法》一本，及制《入道安心要方便不门》。为有缘根熟者，说我此法，要依《楞伽经》，诸佛心第一。又依《文殊说般若经》，一行三昧，即念佛心是佛，妄念是凡夫。

这就是说，"东山法门"有两个要点：一是"依《楞伽经》，诸佛心第一"，这是根本的；二是"依《文殊说般若经》，一行三昧。"

毫无疑问，东山法门仍然奉持《楞伽经》，并强调要依该经"佛语心第一"来重视"心"。关于"佛语心第一"，吕澂先生业已指出，四卷本《楞伽经》只是用"一切佛语心第一"作为品名，"心"在这里的意思等同于"枢要"、"中心"，是说佛教

---

①② 《楞伽师资记》。

的根本教义在该经中都已具备，它并不是指人心。但楞伽师们从“方便通经”角度曲解了这一含义，以致要求禅僧们专向内心用功①。这种曲解符合禅的总的发展趋势。《楞伽师资记》说，弘忍曾向玄赜开示《楞伽经》的要义：“此经唯心证了知，非文疏能解。”可见道信和弘忍都重视内证功夫，强调“心”的地位。

道信又吸收《楞伽经》以外当时流行的《法华经》、《华严经》、《维摩经》、《般若经》等大乘经典思想，认为“念心”便是“念佛”，将念佛法门也纳入自己的思想体系，提出“一行三昧”。可以说，“诸佛心第一”与“一行三昧”是相互依存的东山法门的两个组成部分，它既表明道信和弘忍的禅学师承有据，是达摩禅的正统，同时又反映他们的禅学不停留在简单的继承，而有所变化发展。“东山法门”作为由达摩禅向慧能禅过渡的重要环节，既有它保守的一面，又有它进取的一面。况且，《楞伽经》与《文殊说般若经》也非难以相容，相反有许多共通的地方。如前者有般若空观的内容，而后者则有如来藏思想。

关于“一行三昧”，《文殊说般若经》、《大乘起信论》以及与《起信论》有密切关系的《占察善恶业报经》都谈到。吕澂先生认为，东山法门的一行三昧出自《起信论》，说：“北方《起信》既出，禅家以为道在是焉，黄梅道信闻其风而悦之，遂创出东山法门，亦唱一行三昧，虽则别含殊味，而大同《起信》。”② 这当然很有道理，因为《起信》之作与《楞伽》有关，而《楞伽》乃东山所依。但是，我们又应该

①见《中国佛学源流略讲》页二〇七、三〇七。

②《禅学述原》。

看到，《楞伽师资记》在说道信禅法时，明确指出“依《文殊说般若经》，一行三昧”；神秀答武则天问时，也明确承认，东山法门所依典诰为“《文殊说般若经》，一行三昧。”

何谓“一行三昧”？据该经回答：

> 法界一相，系缘法界，是名一行三昧。[1]

“一行”即“一相”（唐译作“一相”），指法界一相，无有差别。“三昧”即三摩地、定。该经又说：

> 欲入一行三昧，当先闻般若波罗蜜。如说修学，然后能入一行三昧。如法界缘不退不坏，不思议无碍无相。
>
> 欲入一行三昧，应处空闲，舍诸乱意，不取相貌，系心一佛，专称名字。随佛方所，端身正向，能于一佛，念念相续，即是念中能见过去、未来、现在诸佛。何以故？念一佛功德无量无边，亦与无量诸佛功德无二。不思量佛法等无分别，皆乘一如成最正觉，悉且无量功德，无量辩才。如是入一行三昧者，尽知恒沙诸佛法界无差别相。

这是说，在实践一行三昧之前，先须研习般若波罗蜜，“如说修学”，按经典所说修学，以领悟法界无碍无相之理（这一点仍带有达摩禅“藉教悟宗”的色彩）。以一相为三昧的境界，即以法界为所系缘；法界无所不包，平等不二，无差别相，不退不坏。所谓“应处空闲，舍诸乱意，不取相貌，系心一佛，专称名字”，是指坐禅念佛的工夫，这种念佛既是唯心念佛，又是实相念佛。一行三昧的核心就是唯心念佛和实相念佛的结合。

---

①梁曼陀罗仙译《文殊师利所说摩诃般若波罗蜜经》卷下，下同。

道信《入道安心要方便法门》引用《无量寿经》云:“诸佛法身，入一切众生心想，是心是佛，是心作佛。”这是指唯心念佛，意在念佛时，心中现有一切佛，心即是佛。所以道信说:“当知佛即是心，心外更无别佛也。”[1] 道信又引《大品经》云:“无所念者，是名念佛。何等名无所念?即念佛心名无所念，离心无别有佛，离佛无别有心，念佛即是念心，求心即是求佛。”又引《普贤观经》云:“一切业障海，皆从妄相生。若欲忏悔者，端坐念实相，是名第一忏悔。”这是指实相念佛，通过实相念佛，领悟法界一实相，心、佛均无所求的思想。唯心念佛和实相念佛的结果，达到念一佛而见一切佛，尽知诸佛法界无差别相，以致身心方寸、一切施为举动都是菩提、道场，念佛者与佛融为一体、平等一如。所以，道信特别重视大乘经典所表达的“即心即佛”思想，这一思想对尔后禅宗思想的展开具有极大影响。

由上述分析可知，道信《入道安心要方便法门》所说一行三昧，与《文殊说般若经》是一致的，是按照《文殊说般若经》而成立的。从《方便法门》篇名便可看出，道信要通过念佛方便达到安心、入道的目的，而它的内容重点，也正在于具体论述这一原理和方法。比如，《方便法门》列举五种“方便”，以为由此可安心入道，说:

> 一者，知心体，体性清净，体与佛同。二者，知心用，用生法宝，起作恒寂，万惑皆如。三者，常觉不停，觉心在前，觉法无相。四者，常观身空寂，内外通同，入身于法界之中，未曾有碍。五者，守一不移，动静常住，能令学者，明见佛性，早入定门。

---

① 《楞伽师资记》。下同

这五种方便，既包含般若空观的内容，又包含如来藏佛性思想，显然是对《般若经》和《楞伽经》的综合运用。所谓"安心"，主要是坐禅念佛；所谓"入道"，则是悟解佛性思想和实相原理。《方便法门》大量引述大乘经典，从中看出道信十分重视经教。安心、入道的原理和方法实际就是践履和教理并重的法门，即道信所谓"内外相称，理行不相违"；"学道之法，必须解行相扶。先知心之根源，及诸体用，见理明净，了了分明无惑，然后功业可成。"① 从这里也可以看到东山法门对达摩禅的继承和发展。

东山法门除了如来藏佛性思想，又加入了般若思想，这一点恐怕不会再有异议。道信除了提倡和实践"一行三昧"，接受《文殊说般若经》外，在《入道安心要方便法门》中，还至少三度引用般若经典，甚至以《金刚经》所说"我应灭度一切众生，灭度一切众生已，而无有一众生实灭度者"等语来说明"修道得真空者，不见空与不空，无有诸见"的实相原理。另外，道宣在《道信传》中还曾写到，当道信住吉州寺时，城池被围，刺史向他求退敌之策，道信告诉他："但念般若"。于是："令合城同时合声，……群贼即散。"《传法宝记》及《历代法宝记》也有相同记载："但念般若，不须为忧。""大师入城，劝诱道俗，令行般若波罗蜜。狂贼自退，城中泉井再泛。"

四卷本《楞伽经》注重自性清净，所说一心即直指清净自性之心，这就是东山法门按"佛语心第一"而"安心"修习的心。道信对此一心反复强调，视为"明净之心"，以为"安心"的直接要求就是返观这一犹如明镜的"明净之心"。而在将这

① 《楞伽师资记》。

一思想与般若实相结合后，便发展了“安心”说。根据《大品经》所说“即心即佛”，道信提出：

> 亦不念佛，亦不捉心，亦不看心，亦不计念，亦不思惟，亦不观行，亦不散乱，直任运。亦不令去，亦不令住，独一清净，究竟处心自明净；或可谛看，心即得明净。①

这里体现的是一种任运自然的新型禅学，对以往楞伽师相传的壁观坐禅和头陀守戒来说，无疑是一项重大突破，形成对传统意义“安心”说的冲击。虽说《楞伽经》已有关于禅的任运自然的启示，②但《楞伽经》的这一启示长期未受楞伽师注意，只有在当它与般若思想结合之后，才引起禅家的足够重视。后来，禅宗的一派洪州系尤其强调自然任运，把即心即佛思想推向极端。可见，《楞伽》学说和《般若》思想的结合乃是由达摩禅法通向慧能禅宗的必然途径，这一途径是由东山法门开辟的。只是在道信那里，任运自然之说还没有得到充分发扬，还没有发展成为东山法门的主流。

早期禅宗史实表明,在禅的发展过程中，《楞伽经》在形式上逐渐退居次位，《金刚经》的地位却不断上升。这种倾向可以溯源于东山法门：正是道信开始了般若思想和《般若》经典的运用。但是，必须指出，由道信所开创的将《楞伽经》如来藏佛性思想与般若性空理论结合的局面在禅宗成立以后也还继续存在，只是表现有所不同罢了。慧能始终教

---

①《楞伽师资记》。

②四卷本卷二云：“非一切刹土有言说，言说者，是作相耳。或有佛刹瞻视显法，或有作相，或有扬眉，或有动睛，或笑或欠，或謦咳，或念刹土，或动摇。”意思是说，一切行为举止都是佛事，而言说只是作相罢了。

人“见性”，强调“见性成佛”。“性”指佛性，慧能的佛性思想并非独创，而继承自历代楞伽师从《楞伽经》中获得的如来藏佛性思想。《金刚经》则只讲心，不谈性，它的中心是在说明无住往、无相的“性空”原理。所以，慧能始终没有放弃自觉圣智的说教，而有效地将佛性与人心更加紧密结合，同时凭藉简洁明了、易为平民接受的《金刚经》，谈空说慧，从而使禅的开展更趋活泼、自由。可以认为，这是《楞伽》学说和般若思想在另一层次上的结合。在洪州禅那里，《楞伽经》的运用又以公开的形式表现了出来。[①]

现在我们要讨论的问题是，东山法门得以建立的原因何在呢？

首先，正如前面已经说过的，《楞伽经》包含有般若性空的内容，乃至可以说是建立在般若思想的基础上的。该经卷首之偈云：

> 世间离生灭，犹如虚空华；智不得有无，而兴大悲心。
>
> 一切法如幻，远离于心识；智不得有无，而兴大悲心。
>
> 远离于断常，世间恒如梦；智不得有无，而兴大悲心。
>
> 知人法无我，烦恼及尔炎；常清净无相，而兴大悲心。[②]

它所表达的思想与《金刚经》偈颂“一切有为法，如梦如泡

---

①道一“又引《楞伽》以印众生心地，……故《楞伽经》云，佛语心为宗，无门为法门。”见《景德传灯录》卷六。

②四卷本《楞伽经》卷一。

影，如露亦如电，应作如是观"以及《中论》"三是偈"[①] 所表达的思想十分相近。《楞伽经》四卷本篇幅不大，但内容广泛，可以为佛教不同的学派或宗派所借用。这是《楞伽》和《般若》得以融会的内在原因，也是东山法门建立的思想基础。从另一角度看，《楞伽经》偏重文句，名相支离，这对强调"自觉圣智"的达摩禅来说，在它发展过程中也会产生一定的弊病，[②] 而《般若》类经典、尤其是《金刚经》、篇幅短小，语言简洁，其精神易为一般群众所接受，理所当然可弥补《楞伽经》的不足。

其次，东山法门的建立是对客观形势的适应。道信住黄梅双峰山三十余年，及其弟子弘忍受付嘱后住东山二十余年继传禅法时期，是唐王朝建立并走向强盛的时期。这一历史时期，寺院经济急遽壮大，佛教在思想上和组织上迅速成长，开始了创宗立派的活动（天台宗、三论宗已在唐建立之前形成）。为适应新的统一封建政权的需要，佛教有义务向社会提供更为有效的宗教理论和实践方法。对《文殊说般若经》、《金刚经》等般若类经典的重视说明了这一点。同时，随着宗派的兴起，佛教内部的矛盾和斗争日趋复杂，争夺信徒成为重要内容，提倡简易的理论和方便的实践则可以更有效吸引徒众。"一行三昧"的念佛方便使"玄旨幽赜"、"理性难通"的达摩禅朝向易为人们理解和实行的方面发展。

第三，为适应传法地域的变化，楞伽师的禅法有必要加以改变。

---

①即："因缘所生法，我说即是空，亦为是假名，亦是中道义。"

②慧可曾预言："此经四世之后，变为名相，一何可悲"（见《续高僧传》卷一六《慧可传》）。这实际上正是道信、弘忍时代的真实写照。

达摩来华，长期行化于嵩、洛一带。其弟子辈也主要在这一地区展开传法活动。据传，慧可曾一度南下隐居于皖公山，但其余时间也主要流离于北方地区。自三祖僧粲起有所不同，他长期隐居于皖公山、司空山，并在独山滞留过，据传还曾南下广东罗浮山数年。道信则初住江西吉州，复上庐山，继而住湖北黄梅。弘忍不仅受学于黄梅，而且传法于黄梅。上述事实表明，楞伽师的传法活动有一明显的趋势，这就是在地域上自北而南、由黄河流域向长江流域展开。达摩、慧可两代楞伽师在黄河流域半个多世纪的传法活动并未取得显著的社会效果，无论是上层统治者还是下层平民百姓没有表示出较大的兴趣和有力的支持，相反备受排挤和打击，其根本原因是这一理悟与实践相结合的禅法难以改变北方地区已经深入人心的佛教传统，无法适应这一地区人们注重实际的思想方式和实践活动。僧粲、道信、弘忍三代楞伽师开始了在长江流域中国南方地区的聚居生活和传法活动，从而有可能摆脱由地区差异而造成的楞伽师被动局面。这一地区属古代楚文化区域，老庄思想发源并流传于这里，哲理的思维、自由的玄想成为这一区域文化的主要特征。六朝时代，以老庄思想为主体的玄学本体论哲学十分发达，佛教般若学为配合玄学“无”的本体论，在这里得到推广和发展，两者互为印证，相映成趣，使“空”、“无”的本体论哲学以及抽象的思维方式予整个时代留下深刻影响；作为一种文化，玄学和玄学化的般若学也给后一时代的人们留下了一份重要的遗产。

应该着重指出的是，东山法门的建立与《维摩经》思想有相当密切的关系，而这部与般若思想接近的大乘经典在整个六朝时代深受欢迎。《维摩经》针对印度传统的瑜伽和禅

提出了自己的看法，贬斥了枯坐瞑想，扩大了禅的观念。其“弟子品”述说维摩居士对舍利弗的告诫道：

唯！舍利弗！不必是坐，为宴坐也。夫宴坐者，不于三界现身意，是为宴坐。不起灭定而现诸威仪，是为宴坐。不舍道法而现凡夫事，是为宴坐。心不住内，亦不在外，是为宴坐。于诸见不动，而修行三十七品，是为宴坐。不断烦恼而入涅槃，是为宴坐。

在《维摩经》看来，禅的真正含义只是心的存在本身，这就从根本上否定了以往佛教僧侣们的瞑想实践。《维摩经》的这一思想不仅与中国北方长期流行的小乘禅法不同，而且也与达摩所传禅法并不一致。上述引文所表达的禅思想已包含着后来禅宗形成的理论基础。该经的“佛道品”又认为，“若菩萨行于非道，是为通达佛道。”这一思想可以视为般若波罗蜜的另一表达方式，其价值在于排斥独善其身或积功累德的繁琐实践，而倾向于以心的体验为根本。这样，随着《维摩经》受社会日益广泛的重视，六朝僧侣及士人对禅的观念在起潜移默化的变化，从而又推动着般若思想的传播。因此，长期受《般若》思想和《维摩》经义熏陶的南方佛教与北方佛教相比，在风格上呈现了自己的特色。道宣曾从严格的律学角度对南朝禅者重智轻悲、重慧轻定的倾向予以批评，说：

逮于梁祖，广辟定门，搜扬宇内有心学者，总集扬都，校量深浅，自为部类。又于钟阳上下，双建定林，使夫息心之侣，栖闲综业。于时佛化虽隆，多游辩慧，词锋所指，波涌相凌，至于徵引，盖无所称。可谓徒有扬举之名，终亏直心之实。信矣。①

① 《续高僧传》卷二O《习禅·总论》。

在他看来，这样的习禅与北方僧稠、僧实之辈大相径庭。

道信、弘忍有鉴于此，在他们所创的东山法门中引入了般若思想，把安心作为方便，对达摩禅予以发展。道信还在《入道安心要方便法门》中多次引证《维摩经》，说明大乘空观和即心即佛的道理，以此适应南方佛教的风尚。弘忍《最上乘论》也反复引证《维摩经》义，并释《维摩经》“如无有生，如无有灭”之“如”字说：“如者，真如佛性自性清净。”他以“凝然守心”为方便，证得“自心本来清净”。

总之，东山法门的建立可以看作是楞伽师适应传法地域变化的一个重要措施。

四、“东山法门”与天台、三论的关系

僧粲、道信、弘忍三代禅师及他们的众多弟子，自南北朝末年以后长期聚居、传法于长江流域的安徽、湖北地区。这些地区（尤其是湖北）乃是三论宗较为流行的区域；陈、隋以后，天台宗在荆州一带很有势力。《金刚经》、《文殊说般若经》等般若类经典受到天台宗和三论宗普遍重视，而宣说大乘空观的《维摩经》及突出“会三归一”的《法华经》更受他们的青睐。这些经典既共同属于印度佛教空宗，又与中国江南地区传统思想文化比较接近。东山法门既然创立于南方，便不可避免地与天台宗、三论宗发生关系。

早期楞伽师与天台学者是否有关，现无直接资料证明。

但从楞伽师和天台止观学者都是禅者这一点看，他们有许多共通之处。

据《续高僧传》记载，天台宗前驱慧文便是一名北方禅者，他“聚徒数百，众法清肃，道俗高尚”，[1] 是北齐时学风严谨、道行较高而颇受欢迎的禅师。他的禅法特点，是以《大智度论》的大乘空观为指导，注重摄心常坐的禅定工夫，所谓“多用觉心，重视三昧，灭尽三昧，无间三昧，于一切法心无分别。”[2] 其弟子慧思（515——577）少年出家，“迥栖幽静，常住综业；日惟一食，不受别供，周旋迎送都皆杜绝。”在归依慧文后，他“性乐苦节，营僧为业，冬夏供养，不惮劳苦；昼夜摄心，理事筹度。”但是这样的摄心坐禅并未令他开悟，于是改由般若空观入手，认识到“相有体空”、“心性清净”，在此基础上“又发空定”，不久便“霍然开悟，法华三昧；大乘法门，一念明达；十六特胜，背舍徐入。”由于学徒日盛，他据自身体验，“以大小乘中定慧等法，敷扬引喻，用摄自他。”[3] 其中“十六特胜”即指小乘之法。这说明慧思当时的禅法还比较杂，其中明显有受自北方禅学影响的成分。但是在“相有体空”、“心性清净”的理论背景以及注重禅定的实践方面则与达摩禅有相似之处。慧思早年活动于豫州武津（今河南上蔡境），他所体认的“相有体空”、“心性清净”、“反见心源”，是否曾受达摩禅影响，因无文字资料而难以判断，但从时间和地域上推论，则还是可能的。

---

①卷一七《慧思传》

②湛然《止观辅行传弘决》第一

③《续高僧传》卷一七、《慧思传》

颇有趣味的是，慧思的上述禅法同样受到来自教团内外各方面势力的反对，慧思本人备受迫害:“众杂精粗，是非由起；怨嫉鸩毒，毒所不伤；异道兴谋，谋不为害。”于是“领徒南逝，高骛前贤，以希栖隐。”① 初住光州（今河南潢川）大苏山，后去南岳。大苏山所处地理位置已是淮河以南，与皖公山、司空山大约同一纬度，这里可以接受较多的南方佛教思想，并摆脱北方禅学派系的干扰。正是在这里，慧思开始了“教禅并重”、“定慧双开”的佛教活动，道宣对此给予很高的评价，说:

> 自江东佛法弘重义门，至于禅法盖蔑如也。而思慨斯南服，定慧双开，昼谈义理，夜便思择，故所发言无非致远，便验因定发慧。此旨不虚，南北禅宗，罕不承绪。②

所谓:“昼谈义理”，谈的是佛教思想;“夜便思择”，乃是做禅定、止观的功夫。这说明慧思在南下后，不仅保持了北方佛教重视禅定的传统，而且注意吸收南方佛教和融合南北佛学的工作，并且立刻受到统治者的欢迎。慧思走的这条道路，也就相当于后来道信、弘忍所走的道路。这条道路最堪注目的，就是对般若思想的重视。东山法门前面已谈到。慧思虽推崇《法华》，但他的思想却属于《般若》；他大力宣传般若空观、实相思想，使他的禅法要点落实在引发智慧方面，这同样是循着重智轻悲的方向展开。

就东山法门与天台禅法具体交涉面言，可以考见的有以下事实。

据道宣记载，法显禅师曾于少年时向荆州四层寺宝冥法

①② 《续高僧传》卷一七、《慧思传》

师学禅,“服勤累载，咨询经旨”。一日问及解脱之事，宝冥告诉他,“有颛禅师，荆楚禅宗，可往师学。”不久正遇智颛因“隋炀徽下，迴返上流，于四层寺大开禅府”，遂依座筵，闻所未悟”，接受了天台止观学说。此后便长期“静处闲居”，实践止观。三十年后某夜，梦有一僧对他说,“可往蕲州见信禅师,”法显乃“依言即往双峰，更清定水。”① 道宣记载的另一禅师善伏，他曾上天台慧超禅师处，被“示以西行净土观行”又上荆州见道信，被“示以入道方便。”② 这两名禅僧都曾先学天台禅观，又去道信处受楞伽师禅，在这一转换过程中，毫无疑问将天台止观影响于东山法门。

传说于贞观年间（627——649)，道信由黄梅过江，去南京牛头山与深通禅观的般若学者、三论宗义学僧法融相会，并对法融加以印可。③ 这件事虽然深为可疑,但它反映了东山法门与三论学说之间的某种关系。道信曾住庐山大林寺十年，该寺为智锴禅师所建。据传，智锴“少出家，在扬州兴皇寺听朗公（法朗）讲‘三论’，善受玄文，有名当日。开皇十五年，遇天台智公，修习禅法，特有念力，颛叹重之。……守志大林，二十余载足不下山，常修定业。隋文重之，下敕追召，称疾不赴。”④ 道信在智锴卒后不久住大林寺，由此可以推断他不仅受到天台思想的影响，而且也受了三论学说的影响。这些影响促进了东山法门的形成，使般若空观进入了楞伽师的禅学领地。

---

①《续高僧传》卷二O。《法显传》。

②《续高僧传》卷二O。《善伏传》。

③较早的记载有：李华《润州鹤林寺故径山大师碑铭》，《全唐文》卷三二O；刘禹锡《牛头山第一祖融大师新塔记》，《全唐文》卷六O六。

④《续高僧传》卷一七：《智锴传》。

此外，在道宣所作的《法冲传》中说到，法冲曾在“安州皓法师下听《大品》、‘三论’、《楞伽经》。”安州在今湖北孝感，皓法师即慧皓。慧皓“初跨染玄纲，希崇《大品》”，后“承苞山明法师，兴皇遗属，世称郢匠，通国瞻仰，因往从之。”① 慧皓之师苞山明是三论大师兴皇法朗的“遗属”，法冲在他那里受《大品》、“三论”乃理所当然。法冲大约是道信、弘忍同时代的人，虽然在思想上不尽一致,但受般若学说的冲击这一点是相同的。可见在东山法门形成之时，天台、三论的思想已从多方面对楞伽师产生影响。

随着佛教思想的展开和佛教宗派的形成，楞伽师意识到了自己的责任。他们必须根据环境和条件的变化对达摩禅进行改造，通过吸收天台、三论等宗派的思想而与天台、三论抗衡，以发展自己的力量。

事实上，在东山法门中确实包含着天台止观的成分。其中最令人注目的是“一行三昧”。

慧思曾告人“常修法华、般舟、念佛三昧”，智颛则专说四种三昧，其中之一即为“一行三昧”。智颛在《摩诃止观》一书中写道：

> 劝进四种三昧，入菩萨位。说是止观者，夫欲登妙位，非行不阶，善解钻摇，醍醐可获。《法华》云，又见佛子修种种行，以求佛道。行法众多，略言其四：一常坐，二常行，三半行半坐，四非行非坐；通称三昧者，调直定也。《大论》云，善心一处住不动，是名三昧。法界是一处，正观能住不动，四行为缘，观心藉缘

① 《续高僧传》卷一三。《慧皓传》。

调直，故称三昧也。①

这里第一常坐三昧者，即一行三昧，出自《文殊说般若经》。它的方法是，随一佛方面端坐正向，专念一佛，心意集中，“专系缘法界”，证得法界实相之理，达到与佛一如的境界。东山法门的一行三昧与智𫖮所述的一行三昧精神上是一致的，它们都依《文殊说般若经》而立，同时又都属于念佛法门。

智𫖮曾立观心十法门，即所谓有“十乘观法”。它们是：观不可思议境，起慈悲心，巧安止观，破法遍，识通塞，修道品，对治助开，知次位，能安忍，无法爱。其中第三“巧安止观”又名“善巧安心”，意谓“善以止观安于法性”。这是说，将心安于法性（真如、法界），明白此心即是法性，与之不一不异，便易于实践止观。他又例举种种善巧方便以为安心的方法，如“随乐欲”、“对治”等。对此，道信在其所著《心入道安防要方便法门》中，反复论述了“安心”、“入道”的原理、方法，其基本精神也与智𫖮相通。天台宗强调“方便诲引”，楞伽师也可以组织自己的方便法门。

天台的先驱者慧文、慧思都是禅师，以禅法传授弟子。智𫖮早期也谈禅，他关于止观学说有四部专著，其中《释禅波罗蜜次第法门》将以往有关禅法的著述作了系统的整理，是禅学的集大成。“止观”的原意是止息散心，观想简择，获得般若智慧。智𫖮说止观，则着重把它系统化、理论化，并认为，“止是禅定之胜因，观是智慧之由借”；“若人成就定慧二法，当知此之二法，如车之双轮、鸟之双翼；若偏修习，

① 《摩诃止观》卷二上。

即堕邪倒。”[①] 这样，他把止观和定慧作了一致看待，从而也就扩大了止观的实际含义。正如灌顶所说，在智𫖮那里，止观“摄一切佛法，靡所不该。”[②] 这样的止观，在楞伽师的禅法中，有许多类似的反映。《楞伽师资记》一书的中心，是说禅者通过独坐静处而达到自觉圣智。这一中心不仅表现了《楞伽经》如来藏佛性思想和《般若经》般若空观的结合，而且表现了禅定与智慧的统一。东山法门突出地强调要通过坐禅实践完成自觉圣智。道信所说“学用心者，要须心路明净，悟解法相，了了分明，然后乃当为人师耳。复内外相称，理行不相违，决须断绝文字语言，有为圣道，独一净处，自证道果，”[③] 便是这一意思。作为楞伽师，道信、弘忍等禅师都主张由禅定而入道，道信经常教导弟子辈：

> 努力勤坐，坐为根本。能作三五年，得一口食塞饥疮，即闭门坐。莫读经，莫共人语。能如此者，久久堪用。[④]

他本人身体力行，“昼夜长坐不卧，六十余年胁不至席。”弘忍也以坐禅为基本功课：“昼则混迹驱给，夜便坐摄至晓，未尝懈倦，精至累年。”他的《最上乘论》说，“但于行住坐卧，恒常凝然，守本净心，”认为这种坐禅是“入道之要门”。又说：“好自闲静身心，一切无所攀缘，端坐正念，善调气息。徵其心不在内不在外不在中间。”所以时人称颂他“冥契道真，摄心绝智，高悟通神，无生证果，现灭同尘。”[⑤]这与天台止

---

① 《修习止观坐禅法要》
② 《释禅波罗蜜次第法门》
③⑤ 《楞伽师资记》
④ 《传法宝记》

观没有什么本质的区别了。

东山法门中尚有道信所著《菩萨戒法》一本，说明在传授禅法时还实行传戒。

南朝盛行贵族士人的学佛，故菩萨戒十分流行。天台智𫖮撰成《菩萨戒经义疏》二卷，其时陈太子、隋晋王等高层人物都从他受菩萨戒，且“五十余州道俗，受菩萨戒者不可称纪。”[1] 智𫖮取的是罗什所译《梵网经》本，而道信的《菩萨戒法》以自性清净为菩萨戒戒网，自然也应取自梵网戒本。由此可知，道信的戒禅共传很可能出自天台，而这一将禅法与菩萨戒结合起来的戒禅一致做法后来便被禅宗继承下来，慧能就“说摩诃般若波罗蜜法，授无相戒。”[2] 南岳慧思、天台智𫖮的宗教哲学是在陈、隋两朝完成的，这是政治上由南北分裂走向统一的转变时期。统一的历史趋势和统一的封建政权的建立，要求与之适应的统一的宗教学说，慧思、智𫖮的止观学说和定慧实践迎合了这种需要，受到了陈、隋统治者的欢迎和支持。在陈、隋统治者大力支助下，天台宗作为隋唐佛教宗派之一率先建立，并迅速得到发展。面对天台宗势力的扩展，同样以禅法为基础的楞伽师有必要改变达摩禅长期不景气局面，东山法门的成立既地看作楞伽师在环境、条件变化后的适应措施，又可视为他们对天台止观的本能抗衡。[3] 东山法门所包含的止观因素显然带有为与天台宗争夺信徒的目的。事实上，这一目的不久即达成。道

---

① 《续高僧传》卷一七。《智𫖮传》。

②敦煌本《坛经》

③道信曾说：“不为静乱所恼者，即是好禅用心人。常住于止，心则沉没；久住于观，心则散乱。”这一观点很有点对天台“止观”抨击的意味。但他自己的禅学却又是不言“止观”的止观。

信、弘忍摆脱了头陀苦行、居处不定的局面，在他们座下常有数百之众。唐太宗贞观年间（627——649）曾三次敕使遣请道信，未果。[1] 至神秀时则楞伽师地位更直线上升。楞伽师力量发展的客观后果是，它为禅宗在南方地区取代天台宗势力奠定了基础。

天台宗哲学思想和宗教实践现在已公认是佛教中国化的一个重要步骤，它的止观学说包含着发掘禅者主观精神潜力的因素，具有某种主体化的性格倾向，从而吸引了知识阶层中的部分人士，推动着中国哲学的深化。东山法门也正是沿着这一方向发展达摩禅。如果说禅宗建立以及禅宗哲学思想意味着印度佛教中国化，那么，东山法门则是禅宗先驱为实现这种转化的重要环节。我们认为，东山法门在与天台止观抗衡的过程中，有一值得注意的问题。一方面，天台止观为论证圆融，从平等立场视止、观，无所偏正，平等习心，而东山法门则仍然偏重于坐禅，在定慧二者中给人以不平等的印象。但另一方面，东山法门由于重视如来藏自性清净学说，提倡依《楞伽经》达到"自觉圣智"，所以从它的禅定引发的智慧，含有比天台止观高一层次的因素，只要稍加改造，便使其中主体性倾向成为具体的主体实践。东山法门的"一行三昧"出自在《文殊说般若经》，当慧能改而依《大乘起信论》而立"一行三昧"时，便借《起信论》的"本觉"说而使主体性更为明确地体现出来。

---

①据《历代法宝记》。《景德传灯录》作"四度命使"，不知何据。

神秀及其“北宗禅”

一、弘忍门下的传承

达摩所传禅法，经过几代楞伽师的含辛如茹经营，至弘忍时代，已蔚然发展成为禅门一大系统。弘忍门下，人才济济，据《楞伽师资记》所载，弘忍去世前，曾述及能传东山法门的弟子十人，说：

> 如我一生，教人无数，好者并亡。后传吾道者，只可十耳。我与神秀论《楞伽经》，玄理通快，必多利益。资州智诜、白松山刘主簿，兼有文性。华州慧藏、随州玄约，忆不见之。嵩山老安，深有道行。潞州法如、韶州慧能、扬州高丽僧智德，此并堪为人师，但一方人物。越州义方，仍便讲说。

最后又对玄赜说：“汝之兼行，善自保爱。吾涅槃后，汝与神秀当以佛日再晖，心灯重照。”

今天，多数学者开始意识到，《楞伽师资记》上述有关弘忍十弟子的记载，比较接近事实，没有经过明显的加工。这里，既无南北宗对立的迹象，更无人为的对慧能的排斥，如同后来慧能弟子神会对神秀及其弟子的排斥那样。

如果我们把这一记载与《传法宝记》的记载放在一起比较分析的话，可以对弘忍所传有一较公允的看法。《传法宝记》共记述了自达摩至神秀七代禅师，在弘忍和神秀间加入了法如。由於法如与神秀都是弘忍弟子，所以从世系上说仍是六代。

《传法宝记》认为，弘忍去世前，曾对法如“密有传”。其中《法如传》全文如下：

> 释法如，上党人，俗性王氏。幼随舅任澧阳，因事青布明为师。年十九出家，博穷经论，游方求道。闻双峰山忍禅师开佛知见，遽往师之。精澄十六年，法界圆照。尝没江舟，覆溺数里，心用弗动，无所挠失。及人济出，神色如常。既而密传法印，随方行道。属高宗升遐度人，僧众共荐与官名。往嵩山少林寺，数年人尚未测。其后照（诏？）求日至，犹固让之。垂拱中，都城名德惠端禅师等人，咸就少林，累请开法。辞不获免，乃祖范师资，发大方便，令心直至，无所委曲。性朴直，遇物随或诃析（折？），若虚舟触人，终无憾者。学侣日广，千里响会。至永昌元年七月，乃令学人速尽问疑，因现以疾相。於一夜中，端坐树下，顾集门人，乃有遗训。因开明惠，如法传受。又曰：而今已后，当往荆州玉泉寺秀禅师下咨禀。遂寂然坐化，春秋五十二。

根据这一记载，可知法如生於638年，卒於689年。656年出家，658年师事弘忍；经十六年，674年弘忍卒。大约於685年前已入嵩山少林寺，数年后，於垂拱（685——688）中开法於少林寺。法如在少林寺开法的内容，虽只有寥寥数语，但他承继东山法门的迹象还是可以看出。所谓“祖范师资，发大方便，令心直至，无所委曲”，就是以弘忍所传为

原则，注重一心的修习，开方便法门。他的“朴直”的性格与弘忍也十分相似。

《传法宝记》的这一记载与《法如行状》的记载基本上是一致的。《法如行状》① 作於法如卒年即 689 年，早於《传法宝记》二十五年左右。其文曰：

> 大师讳法如，姓王氏，上党上也。幼随舅任澧阳，事青布明为师。年十九出家，志求大法。明内隐禅者，当人见让云：蕲州忍禅师所行三昧，汝宜往谘受。曰：敬闻命矣。其后，到彼会中，稽请毕已，祖师默辩先机，即受其道，开佛密意，顿入一乘。数缘非缘，二种都尽，到清凉池，入空寂舍。可谓不动真际而知万象者也。天竺相承，本无文字，入此门者唯意相传。……南天竺三藏法师菩提达摩绍隆此宗，武步东邻之国，传曰神化幽迹。入魏传可，可传粲，粲传信，信传忍，忍传如。当传之不可言者，非曰其人，孰能传哉！至咸亨五年，祖师灭度，始终奉侍，经十六载。既淮南化掩，北游中岳。后居少林寺，处众三年，人不知其量。所以守本全朴，弃世浮荣。廉让之德，贤士之灵也。外藏名器，内洽玄功。庶几之道，高遁之风也。对问辞简，穷精入微；出有之计，解空之圄也。权智勇略，能建法城；安人之友，师者之明也。垂拱二年，四海标领僧众，集少林精舍，请开禅法。……师闻请已，辞对之曰：言寂则意不亡，以智则虑未灭。若顺诸贤之命，用隆先胜之道，如何敢矣。犹是谦退，三让之乃许焉。观乎至人之意广矣，大矣，深矣，远矣。今唯以一法能令

① 《唐中岳沙门释法如禅师行状》，见《金石续编》卷六。

圣凡同入波定，勇猛当应谛受，如人出火，不容中断。众皆屈申臂顷，便得本心。师以一印之法，密印於众意。世界不现，则是法界。此法如空中月影，出现应度者心。子勤行之，道在其中矣。而大化既敷，其事广博，群机应变之度，毫厘不差。自后频诲学人，所疑咸速发问。……永昌元年岁次己丑，七月二十七日午时寂然卒世，春秋五十有二。

这里所述的法如生平，较后出的《传法宝记》更为具体、详细。它不仅指出，法如在弘忍卒后，曾一度游化淮南；而且还提出法如於少林寺开法的时间，这就是始於垂拱二年即686年，而其入少林寺当为683年。这样，法如在少林寺前后共六年，而开法仅三年。

根据上述所引两种资料，我们认为，法如作为弘忍十大弟子之一决无疑问；他曾早於神秀在少林寺开法；开法是在再三推辞、辞不获免的情况下进行的。

关於法如在少林寺开法一事，智俨《大唐中岳东闲居寺故大德珪和尚经纪德幢》也可予以证实。幢文撰於开元十三年（725），珪和尚即元珪。文中说，元珪遇"如大师於敬爱寺，勤请久之。大师虽未指授，告以三年。及期，大师果住少林寺。和尚与都城大德，同造少林，请开禅要。验之先说，信而有徵。遂蒙启发，豁然会意。"① 释元珪在《宋高僧传》卷一九有传，记他出家后"悟少林寺禅宗，大通心要，深入玄微"，即指上述幢文说受法如启发一事。

这样看来，法如应是弘忍的首席弟子了。但果真如此，

---

① 转引自温玉成：《读<禅宗大师法如碑>后》，见《世界宗教研究》1981年第一集。

也就不会有与《楞伽师资记》所载弘忍传法於神秀的矛盾了。实际上，应该承认，即使在早期较为公正的禅宗史料中，也已捎带着编撰者的局部偏见，其中多半基於师承关系，有意无意间抬高其得法师的地位。但是，这种偏见与后来逐渐演化而成的南北禅宗正统之争尚不可同日而语。作为法如弟子所撰的《法如行状》和作为元珪弟子智俨所作的元珪幢文，均以法如为弘忍所传，列为六祖，除了某些客观的原因，自然也有主观的因素。元珪幢文乃至列元珪为正统七祖，云："（法如）大师，即黄梅忍大之师之上足也。……自达摩入魏，首传惠可，可传粲，粲传信，信传忍，忍传如，至（元珪）和尚，凡历七代，皆为法主。"所以，其后不久，在裴漼所撰的《皇唐嵩岳少林寺碑》[1] 中，便视法如为"定门之首"。又据载，神秀弟子义福当初曾投奔法如，因法如已卒，未能受教，故"怅然悲愤，追践径行者久之。"[2] 后来改而投神秀。如果撇开与师徒关系相联的对法如的颂辞，上述材料仍足以表明，法如在当时禅学界具有十分广泛的影响；在神秀开法之前，他已成为北方禅界的中心。

现在我们再看看《传法宝记》对神秀的记载吧。

> 释神秀，大梁人，姓李氏。……学究精博，采《易》道，味黄老及诸经传，自三古微赜，靡不洞习。二十受具戒，而锐志律仪，渐修定惠。至年四十六，往东山归忍禅师。一见重之，开指累年。道入真境，自所证莫有知者。后随迁适，潜为白衣。或在荆州天居寺，

---

①开元十六年（728）撰。见《金石萃编》卷七七。

②见严挺之撰《大唐故大智禅师碑铭并序》，开元二十四年（736）撰。收录於《金石萃编》卷八一。

十所年，时人不能测。仪凤中，荆楚大德数十人，共举度住当阳玉泉寺。及忍禅师临迁化，又曰先有付嘱。然十余年间，尚未传法。自如禅师灭后，学徒不远万里，归我法坛。遂开善诱，随机弘济。天下志学，莫不望会。久视中，则天发中使，奉迎洛阳。道俗翻花，幢盖充溢衢路。……

应该说这是对神秀比较客观的记载。根据这一记载，我们有理由指出，《传法宝记》作者并没有将弘忍、法如、神秀三人作为前后相承的楞伽师三代法系传人看待，而是将法如、神秀同时作为弘忍弟子（同门）处理，只是在开法时间上有前后顺序之别。这一点与《楞伽师资记》虽有区别，但并未绝然对立。所以，《传法宝记》虽在序中依次列了七人名单，但又指出，达摩将禅法使惠可“传之而去”，其后，“惠可传僧璨，僧璨传道信，道信传弘忍，弘忍传法如，法如及乎大通”。法如与神秀之间绝无传承、授受的师资关系，所谓“弘忍传法如，法如及乎大通”便是这一意思。在《传法宝记》的后论中则说，“及忍、如、大通之世，则法门大启”。将法如、神秀与弘忍并举，也无贬低神秀的意思。进而承认，“今大通门人，法栋无挠。伏膺何远，褰足宜行。勉哉学流，光阴不弃也。”这里似乎对神秀给予了更高的评价。事实上，《传法宝记》一方面说，弘忍“因弟子法如密有传，宣明一如所承，因若不言，遂泯然坐化”；法如则“既而密传法印，随方行道”。另一方面又指出，神秀受弘忍器重，“及忍禅师临迁化，又曰先有付嘱。”[1]“密受法印”和“先有付嘱”两者内涵相等，都是指禅师给予其弟子的特殊待遇。从达摩以

① 《楞伽师资记》也说：“时荆州神秀禅师，伏膺高执，亲受付嘱”。

来，楞伽师均以单传心印方式确认传承系统。从弘忍对法如和神秀分别密传和付嘱角度看，与传统方式不相一致，人们有理由产生种种怀疑和推断，以至论争蜂起。

但是，我们业已看到，在《楞伽师资记》中，弘忍曾说:“如吾一生，教人无数，好者并亡。后传吾道者，只可十耳。”后又“将手抝十方，一一述所证心。”这一提法，与《传法宝记》没有质的区别。《传法宝记》并举二人，而《师资记》则并举十人。从这两种资料中，我们不可能得出究竟是法如，还是神秀，才是弘忍的“首席弟子”之类的结论。正因为这样，我们认为，这两种资料比较真实地反映了当时楞伽师传承的客观情况。这一客观情况就是，由於“东山法门”影响的不断扩大，达摩禅的传播要求冲破原来的格局和形式，其发展已进入一个历史的转折关头。

确实，迄今为止的全部初期禅宗史资料表明，弘忍究竟传法於谁，并无一致的确切记载，实际原因是，他最终没有指定具体（某一人）的继承人。弘忍时代，弟子众多，人才辈出，十弟子各具千秋，均可为一方人物，弘济禅法。所以《传法宝记》说:“及忍、如、大通之世，则法门大启。根机不择，齐速念佛名，令净心，密来自呈，当理与法，犹递为秘重，曾不昌言。倘非其人，莫窥其奥。至乎今之学者，将为委巷之谈，不知为知，未得谓得。”这就是说，弘忍时代由於楞伽师人才济济，得法者甚众，实行的是一种“密来自呈，当理与法”的传法方式。这种传法方式表明，由达摩创始的楞伽师递相单传的时代行将结束，而“分头并弘”的新的传法方式就要成为历史的事实。

师徒单传和分头并弘的区别，应是初期禅宗史上的一件大事。一方面，它标志着达摩禅无论在理论上还是实践中都

已取得了长足的进展，传统的单传方式已不能适应迅速成长的禅法的需要，只有分头并弘才可更有效地扩大禅的影响，符合禅的发展要求。这里已蕴含着即将揭开革新中国佛教序幕的条件，而分头并弘的结果，最终以一个新的佛教宗派的姿态取代其他各宗的地位。另一方面，从师资单传心印向分头并弘的过渡，也反映了社会对楞伽师学说的广泛承认和支持。不仅最高统治集团对东山法门深表赞许，而且弘忍十弟子各处一方，为达摩禅的宣传和改造作出贡献。其结果则是，这一派系的禅获得全国范围的广泛影响，成为具有支配地位的禅系。於是，作为一个独立宗派的禅宗诞生了。禅宗创立者慧能在去世前也曾留下遗言：

> 大师言：汝等拾弟子近前。汝等不同余人，吾灭度后，汝各为一方头。[1]

这一教诲与弘忍卒时的付嘱何其相似乃尔！它表明，分头弘化已成为不可逆转的历史潮流。

总之，弘忍首席弟子之争，在法如、神秀、慧能一代，还没有明显的迹象。从《传法宝记》和《楞伽师资记》的行文来看，语气平和；虽然也有所偏重，但没有相互诋毁贬黜之词，更无对慧能排斥和攻击的语句。就法如而言，在少林寺处众三年，人尚未测，根本没有争法统的野心。由於诸贤名德的反复请求，才开法於少林寺。而他的开法，事实证明也不是为了延续法统。《法如行状》记载，法如公开承认自已没有合适的法嗣，说："当传之不可言者，非曰其人，孰能传哉！"所以，当他临终之前，命门人道："而今已后，当往荆州玉泉寺秀禅师下谘禀。"这是一种坦诚的态度，其方式是民

①铃木校本敦煌本《坛经》四五节

主的。再看神秀，据张说（667——730）《唐玉泉寺大通禅师碑》[1]载，他在辞弘忍后，“退藏於密”，隐居玉泉寺，没有开法的设想。弘忍卒后，据《传法宝记》所述，又经十余年，神秀也未传法。直至法如去世，学徒纷纷来归，不得已而开法。可见神秀也无争法统的野心。神秀后来为武则天所器重，又受中宗的崇敬，被推为“两京法主，三帝国师。”但并非出於神秀本意。据传，他在被召后曾一再要求还山，未被应允。[2]神秀等人还曾向中宗推荐过慧能，并亲自作出邀请。

现在我们需要进一步明确的是，从楞伽师学说传承的角度看，法如、神秀比其他同门似乎具有更多的优越条件。法如在弘忍处，前后十六年，始终奉侍，直至弘忍灭度。因此，他有可能对东山法门全面接受，并且有资格在弘忍去世后首先开法传禅。神秀弟子普寂、义福都曾投奔法如，只因其时法如已卒，后改而投神秀。[3]神秀在弘忍处不舍昼夜地前后服勤六年，虽然历时较法如短，但他比法如年长三十多岁。[4]加上各种学问的深厚功底，理解力较强，所以弘忍感叹道：“东山之法，尽在秀矣”，[5]命之洗足，引之并坐。他继法如后开法顺理成章。若论慧能，在弘忍处时间更短，但

---

① 《张燕公集》卷一四

②神秀不是一名政治和尚，而是注重佛教修行的禅师。如《传法宝记》附《大通神秀和尚塔文》云：“师常晦迹栖真，久乎松壑。诏自江国，祇命上京。而云林之情，肯忘山水。”

③见李邕《大照禅师塔铭》，《全唐文》卷二六二；《大智禅师碑铭》，《金石萃编》卷八一。

④神秀生年不详，卒於神龙二年，据说活了一百余岁，故可推定他在世年代约为606——706年。

⑤ 《荆州玉泉寺大通禅师碑》

从禅的发展趋势看，他有自已的独特见解，这种见解具有潜在的力量，十分有益於禅的展开。因而，弘忍也有可能对他寄有厚望。但因缺乏可靠的史料，我们对弘忍和慧能的关系了解甚少。可以确认的是，在弘忍时代，慧能决不是他弟子中的“首席”。甚至连敦煌本《坛经》也承认：“神秀上座是教授师，秀上座得法后，自可依止。”这毕竟还是楞伽师时代，传授的是东山法门。

二、神秀的禅法思想

历史事实告诉我们，首先挑起禅宗内部派系之争的，是慧能弟子神会，而与之应战的则是神秀弟子普寂。神会在投慧能之前，虽曾於玉泉寺奉事神秀三年，但后来因见“曹溪顿旨沉废於荆吴，嵩岳渐门炽盛於秦洛”，[1] 乃决意北上，与神秀门下争个高低。其结果，造成所谓“顿、渐门下，相见如仇雠，南北宗中，相敌如楚汉”[2] 的局面，并且“以承禀为户牖，各自开张；以经论为干戈，互相攻击。”[3] 南北

①宗密《圆觉经略疏钞》卷四
②宗密《禅源诸诠集都序》
③裴休《禅源诸诠集都序叙》

禅宗之分由此开始，而神秀也就成为“北宗”的当然领袖。[①]神会无疑是分判南北禅宗之别、造成南北禅宗对抗、奠定南北禅宗之说的关键人物，所以宋初赞宁认为：“从见会明心六祖之风，荡其渐修之道矣。南、北二宗，时始判焉。”[②]

虽然南北宗之争中的北宗，仅限於神秀及其弟子普寂、义福一系，但由於地域和学说上的一致性，广义上说，北宗也可泛指当时流行於北方嵩洛一带由神秀、法如、道安、玄赜等人所传授的禅。又由於神秀等人遵循师说，以《楞伽经》为依，弘扬东山法门，所以严格说来仍是传统意义上的楞伽师；他们的学说停留在楞伽师说的阶段，不能与实际意义上的“禅宗”学说并列。只是出於习惯和方便，不妨也称之为“北宗”。[③]

现在我们来探讨以神秀为代表的北宗禅法思想。

北宗禅法思想的最大特点是忠实於东山法门，依《楞伽经》，行“一行三昧”。《楞枷师资记》载弘忍语：“我与神秀，论《楞伽经》，玄理通快。”又载神秀与武则天的对话：“则天大圣皇后问神秀禅师曰，所传之法，谁家宗旨？答曰，禀蕲州东山法门。问，依何典诰？答曰，依《文殊说般若经》，

---

①“南宗”一语，早在神会著作中已出现，敦煌卷子中有独孤沛所集《菩提达摩南宗定是非论》一种，记神会踞师子座说：“菩提达摩南宗一门，天下更无人解。”在另一卷子《南阳和尚顿教解脱禅门直了性坛语》中，神会又说：“普寂禅宗与南宗有别。”可见，神会所谓的“南宗”，便是慧能和他自己师徒相传的这一派禅。既然有此南宗，与之对立的神秀、普寂一派自然也便成了北宗。其后，在宗密的一系列禅学著述中，始终以南、北宗分别指慧能、神秀二系统的禅。

②《宋高僧传》卷八、《神会传》

③我们把达摩至神秀的楞伽师说历史，时而称为初期禅宗史，也是基於这一原因。

一行三昧。则天曰，若论修道，更不过东山法门。”，又张说神秀碑文也说他“持奉《楞伽》，以为心要。”不仅神秀，法如及其弟子也是这样。元珪和尚幢文中说：“（法如）大师，即黄梅忍大师之上足也。故知迷为幻海，悟即妙门。此一行三昧，天竺以意相传，本无文教。……常钦味《楞伽经》以为心镜。”

据《楞伽师资记》说，神秀在弘忍门下“受得禅法。禅灯默照，言语道断；心行处灭，不出文记。”这是说他保持了道信、弘忍以来的一贯朴素禅风。所谓“不出文句”，意思是说他没有留下著作。但实际上，神秀既然弟子众多，度人无数，即使他本人如同众多楞伽师那样没有著述，他的弟子们也会将他的传授加以整理成书。目前，多数学者认为，《观心论》和《大乘无生方便门》代表了神秀的思想。[1] 根据上述两种资料，结合《楞伽师资记》所述，我们大体可以把握神秀的禅法思想。

《观心论》的中心，在於论证自达摩以来历代相承的“观心”禅法，进一步确认禅定、念佛在楞伽师说中的地位。

《观心论》认为，

> 心者，万法之根本也。一切诸法，唯心所生；若能了心，万行具备。

这是把心看成世界万物乃至“一切善恶”的根本，从而视它为能否获得解脱的关键。故曰“心为出世之门户，心是解脱之

① 《观心论》又名《破相论》，《大乘无生方便门》又名《大乘五方便门》。两种均有敦煌写本，收于《大正藏》卷八五。吕澂先生认为，研究神秀思想，主要只能依据《楞伽师资记》。这当然是审慎的态度。他不相信《观心论》代表神秀禅学，但又事实上承认《大乘无生方便门》为神秀之作。见《中国佛学源流略讲》。第215——219页。

关津。”

神秀作为东山法门的主要继承人，他所提倡的“心”，没有超出楞伽师的理解范围。《观心论》说，“故知所修戒行，不离於心。若自心清净，一切众生皆悉清净。”认为有一种“自心清净”的心，它是成佛的根本。这种“自心清净”的心，也就是“真如之心”即真如佛性。另一方面，他又认为有一种“无明之心”，它覆障了“真如之心”，使之不能发挥作用。这一思想与达摩以来楞伽师递相传承的如来藏佛性思想大体是一致的。只是，神秀在论述过程中，受了《大乘起信论》的影响，为了突出“观心”的效果，有意识将如来藏佛性的本质（真如、佛性）和形式（为无明、烦恼所障）明确区分开来。《观心论》云：

> 菩萨摩诃萨行深般若波罗蜜多时，了四大五蕴本空无我，了见自心起用有二种差别。云何为二？一者净心，二者染心。其净心者，即是无漏真如之心；其染心者，即是有漏无明之心。此二种心，自然本来具有；虽假缘和合，本不相生。净心恒乐善因，染心常思恶业。若真如自觉，不受所染，则称之为圣。遂能远离诸苦，证涅槃乐。若随染造恶，受其缠覆，则名之为凡。於是沉沦三界，受种种苦。何以故？由彼染心障真如故。

这一段话的前一句表述的是大乘般若空观思想，后面则大体与《起信论》之“解释分”所说“一心二门”相等。《起信论》认为，“心”统摄“一切世间、出世间法”，其净、不动的方面为“心真如门”，其染、动用的方面为“心生灭门”，二者又“非一非异”。因此，通过断妄修真的禅定修习和念佛实践，当使人们获得解脱。《起信论》云：

> 依一心法，有二种门。云何为二？一者心真如门，

二者心生灭门。是二种门，皆各总摄一切法。此义云何？以是二门不相离故。心真如者，即是一法界大总相法门体，所谓心性不生不灭，一切诸法唯依妄念而有差别；若离妄念，则无一切境界之相。……

复此显示从生灭门即入真如门。所谓推求五阴色之与心、六尘境界，毕竟无念，以心无形相，十方求之终不可得。如人迷故，谓东为西，方实不转，众生亦尔。无明迷故，谓心为念，心实不动。若能观察知心无念，即得随顺入真如门故。

譬如大摩尼宝，体性明净，而有矿秽之垢。若人虽念宝性，不以方便种种磨冶，终无得净。如是众生真如之法，体性空净，而有无量烦恼染垢。若人虽念真如，不以方便种种熏修，亦无得净。以垢无量，遍一切法故，修一切善行以为对治。若人修行一切善法，自然归顺真如法。

多数学者业已指出，道信、弘忍所创立的东山法门已受《起信论》影响，如坐禅、念佛等。这当然有一定道理。但笔者认为，这一看法并无文字上的直接依据；事实上，东山法门的一行三昧说自述所依为《文殊说般若经》，而不是《起信论》。真正受《起信论》直接影响，从不同角度予以利用的是弘忍弟子辈。[1]

神秀《观心论》强调了“真心”与“妄心”的“功用不同”，从两者的对立角度提出“观心”的原则和意义。他认为，人生八万四千烦恼和恒河沙数无量无边情欲恶念，其根源不出贪、瞋、痴“三毒”，以及眼、耳、鼻、舌、身、意“六贼”。

---

①如神秀据“一心二门”说而立“观心”说，慧能据“本觉”说而立“顿悟”说。

它们犹如海上狂风，激起千层巨浪；若能断除无明之风，波浪就会消息。《观心论》云：

一切众生，由此三毒，以及六贼，惑乱身心，沉沦生死，轮回六趣，受诸苦恼。犹如江河，因小泉源，涓流不绝，乃能弥漫，波涛万里。若复有人，断其根源，则众流皆息。求解脱者，能转三毒为三聚净戒，能转六贼为六波罗蜜，自然永离一切诸苦。

因此，"观心"的主要原则，就是对治三毒、六贼，其意义在"出烦恼"而"止彼岸"。为此，宗密在列举"禅之三宗"时将神秀一派的禅归之於"息妄修心宗"。他指出：

息妄修心宗者，说众生虽本有佛性，而无始无明覆之不见，故轮回生死。诸佛已断妄想，故见性了了，出离生死，神通自在。当知凡圣功用不同，外境内心各有分限，故须依师言教，背境观心，息灭妄念。念尽即觉悟，无所不知。如镜昏尘，须勤勤拂拭，尘尽明现，即无所不照。[1]

这一概括可说是捉住了神秀禅法思想的要点。此外，在张说所撰的神秀碑文中也认为：

其开法大略，则忘念以息想，极力以摄心。其入也，品均凡圣；其到也，行无前后。趣定之前，万缘皆闭；发慧之后，一切皆如。

由此可知，神秀"观心"说，是一种与东山法门关系密切的楞伽师禅法思想，具有规范化、程式化特点，因而带有某种传

---

①《禅源诸诠集都序》卷二。《中华传心地禅门师资承袭图》、《圆觉经大疏钞》卷三之下述说了同样观点。

统禅学的保守色彩。[①] 所谓"观心"，从不同角度理解，又可名之为"修心"、"摄心"、"了心"。其总的原理，就是通过禅定修行实践，息灭妄念，拂拭客尘，发现自己本具的清净佛性，无所不知，无所不照，进入与真如相应的境界。后来神会将此禅法归纳为十六个字，即：

凝心入定，住心看净，起心外照，摄心内证。[②]

"凝心"、"住心"、"起心"、"摄心"，系"观心"的不同表述；"入定"、"看净"、"外照"、"内证"，乃"观心"所完成的四个层次。"内证"，意谓直观证悟。

神秀对东山法门的继承，还表现在念佛法门的提倡。但由於他视"观心"为最简便易行的修行方法，并且可以统摄一切修行，[③] 所以他的念佛法门当然地被纳入观心法门之中。

《观心论》说：

夫念佛者，当修正念。……佛者觉也，所谓觉察身心，勿令起恶。念者忆也，谓坚持戒行，不忘精勤。了如来义，名为正念。故知念在於心，不在於言。因筌得鱼，得鱼忘筌；因言求意，得意忘言。既称念佛之名，须行念佛之体。若心无实，口诵空言，徒念虚功，有何成益？……念从心起，名为觉行之门；诵在口中，即是音声之相。执相求福，终无是处。

从这段文字看，神秀提倡的念佛，既与道信所说一行三昧的念佛法门相一致，体现了承续关系，同时又不完全等同，表

---

①其原因，一则是他具有各种门类的深厚学问背景，二则他在弘忍十大弟子中享有较高的地位和声望，三则他后来处於京城知识阶层的包围之中。

②独孤沛《南宗定是非论》

③《观心论》："唯观心一法，总摄诸行，最为省要"。

现出新的因素。神秀所谓念佛的“正念”，既非称名念佛，也非观想念佛，而是唯心念佛和实相念佛的结合。所谓“念在於心”，“念从心起”，即指唯心念佛。他又曾引经文云：“凡所有相，皆是虚妄”；“若以色见我，以音声求我，是人行邪道，不能见如来。”这段经文出自罗什所译《金刚般若经》。可见神秀所说的念佛也包含了观想佛的法身和诸法实相。另一方面，神秀所谓的“正念”，还主张“觉察身心，勿令起恶；”“坚持戒行，不忘精勤”，这显然是有意识把念佛与去恶修善、证悟真如佛性的“观心”联系起来，以便把念佛纳入他学说的中心“观心”之中。

据《楞伽师资记》载，神秀曾把自己的禅法归结为体、用两字：

> 我之道法，总会归体用两字。亦曰重玄门；亦曰转法轮，亦曰道果。

前面所述《观心论》对《起信论》“一心二门”说的运用，摄心内证的体验，实际上便是神秀体用思想的反映。

体用思想已见之於道信，道信曾依据智敏《禅训》所言“学道之法，必须解行相扶，先知心之根源，及诸体用。见理明净，了了分明无惑，然后功业可成”，[1] 立体用相应之说。具体说，“体”就是“知心体，体性清净，体与佛同”；“用”就是“知心用，用生法宝，起作恒寂，万惑皆如”[2]因此，体用就是一心的本体和作用两个方面。神秀的体用思想继承并发展了道信。

所谓发展，首先是说他把体用关系直接与《起信论》之一心二门说结合，透过“观心”这一要门，扫除烦恼尘垢，回

---

①② 《楞伽师资记》

复心性的明镜般清净。这里，本源的明镜的清净即是体，而把尘垢拭去即是用；全面拂拭尘垢，由用而体，归之於原初清净之性，便是体用关系。其次是由体用入手，创立起他的“五方便门”（下述）。

其三，神秀的“体用”思想已具有某种辩证统一的意义。《楞伽师资记》载录的一段语录云：“身灭影不灭，桥流水不流。我之道法，总会归体用两字。”所谓“身灭影不灭，桥流水不流”，乃是对萧梁时著名禅师傅燮的偈颂“人从桥上过，桥流水不流”的引申和变化。神秀认为，这里面体现着体用关系。吕澂先生对此有一个很好的解释。他认为，神秀的对子不是由体用相生（有体才有用）方面体会的，而是从体用互即方面体会的。所谓互即，是说体用虽性质不同却能相即，桥（静）与水（动）不同，身（真）与影（假）不同，相反而相即。这种互即似乎有相互转化的意味。因为神秀曾引用《璎络经》“菩萨照寂，佛寂照”一语，论证身灭而影不灭。这是说，照和寂并不单独存在，应把它们视为对立的两个方面，可以反转过来理解。所以，并非寂一定是体，照一定是用。《楞伽师资记》说，神秀临终时只留下三个字的遗嘱：“屈、曲、直。”这也可以用来说明他对体用的体会，即把屈、曲与直二者统一起来，将动静一体作为究竟。[1]

上述有关对事物矛盾对立及其统一、转化的表达，在《楞伽师资记》中还有如下几则：

①见《中国佛学源流略讲》，第216页。关於“屈曲直”的理解，除了动静一体的哲学涵义外，笔者认为，似乎还有政治上默认现实的含意。因为这是对弟子们的遗训，而神秀本身并无涉及政治的意愿，故心中似有难言之苦衷。但他的弟子辈没有从这方面去领会。

未见时见，见时见更见。

芥子入须弥，须弥入芥子也。

《涅槃经》说，有无边身菩萨，从东方来。菩萨身既无边际，云何更从东方来？何故不从西方来，南方、北方来？

由於一切事物都有体有用，从体用的互即关系上看，见、未见，芥子、须弥，东、西、南、北，都是相对意义上的矛盾对立，最终都在"体"上得到统一。为此，神秀把这样的体用又称之为"重玄门"。

所谓"重玄门"，指的是相当於华严宗"十玄门"或"十玄缘起"的法门。它出自"法界缘起"的基本理论。

法界缘起，是说世间和出世间的一切现象，都由如来藏佛性随缘而起。其结果，各种现象互为因果，相即相入，圆融无碍，处於重重无尽的联系之中。法顺（557——640）在《华严法界观门》中，曾把《华严经》的主要思想概括为真空观、理事无碍观、周遍含容观等三个方面。其弟子智俨（602——668）进而阐述了华严"六相义"、"十玄门"等学说，奠定了华严宗理论基础。法藏（643——712）是神秀同时代人，他也深得武则天尊崇，并在武氏直接支持下正式创立华严宗。法藏曾对华严宗的义理归纳为四个方面，即：三性同异义、缘起因门六义法、十玄缘起无碍法、六相圆融义。① 前两门论法界缘起的根据，后两门述法界缘起的内容。

十玄缘起又名十玄无碍，用以说明世界万物的圆融无碍关系。在华严学者看来，一切诸法皆具足十玄，相即相入，

① 《华严五教章》卷四

而差别之相历然存在；虽历然差别，而又重重无尽，成一大缘起。所以举一法即法界全收，玄妙不可思议。法藏曾从理与事、事与事的关系上进一步强调这种圆融无碍思想，说：

事虽宛然，恒无所有，是故用即体也，如会百川以归於海。理虽一味，恒自随缘，是故体即用也，如大海以明百川。①

这里，他明白无误地指出，华严的理事关系，其实质就是体用相即关系。法藏进而指出，虽然“理遍於事”，“事遍於理”，但其中起决定作用的是理：

能遍之理，性无分限；所遍之事，分位差别。一一事中，理皆全遍，非是分遍。何以故？以彼真理，不可分故。

能遍之事，是有分限；所遍之理，要无分限。此有分限之事，於无分限之理，全同，非分同。何以故？以事无体，还同理故。②

不可分割的真理本体寓於每一有分限的事物中，每一具体事物都摄真如本体。这就是“一即一切，一切即一。”又由於理事无碍，从而使由理体（真如、法界）缘起的一事物与他事物也圆融无碍。法藏说：

事无别事，全理为事。……谓诸事法，与理非异故，事随理而圆遍，遂令一尘普遍法界；法界全体遍诸法时，此一微尘亦如理性，全在一切法。③

可见事事无碍的关键也是在理体上。

华严宗上述学说，虽然其基本属性是唯心的、形而上学

---

① 《华严义海百门》

②③ 《华严发菩提心章》

的，但在神学目的的框子中，仍然不乏辩证因素。同样，受华严思想影响的神秀体用相即学说，也具有类似的特点。根据这种体用关系，《涅槃经》所说“有无边身菩萨，从东方来”，没有错；而神秀认为“菩萨身既无边际，云何更从东方来？何故不从西方来，南方、北方来？”也没有误。从理体角度看，方位是相对的。同时从理体角度看，大小、真假、动静等也是相对的，所以说“芥子入须弥，须弥入芥子”；“身灭影不灭，桥流水不流。”从神秀把他的禅法思想会归“体用”两字与“重玄门”、“转法轮”、证“道果”等同起来这一情况看，一方面说明他对体用学说的高度重视，另一方面则反映了他对华严哲学的欣赏。在《大乘无生方便门》中，神秀曾直接引证《华严经》，以完善自己的“方便门”。

神秀时代，华严宗不仅确立，而且在两京已有广泛影响，深受官僚士人的欢迎。在华严学说十分盛行的氛围中，神秀受召入洛，思想上必然要受到强烈的冲击，使楞伽师的学说发生变化。其结果，神秀及其弟子们为了使自己一派的禅在北方站住脚，并扩大影响，有必要接受环境的改造，吸收华严思想。事实表明，神秀及弟子辈时代“北宗禅”的兴隆，与这种思想上的吸收有着重要联系。华严宗和北宗禅的兴衰在时间上基本同步，这决不是巧合，而是受了同样的社会需要的支配。京、洛一带是唐代佛教义理最发达的区域，繁琐的哲理思辨结合息心看净的渐次修行在当时贵族、官僚、上层知识界很有市场。

从另一角度看，由於神秀的受召入京及其弟子辈的积极宣传，北宗禅声誉日高，同样给予华严学说以有力冲击。其结果，华严宗后来的禅教一致也有了特定的基础。

神秀受华严宗影响而立的体用关系说，在他所著的《大

乘无生方便门》中，更有具体的应用。首先，他认为：

体用分明。离念名体，见闻觉知是用。寂而常用，用而常寂，即用即寂，离相名寂。寂照，照寂。寂照者，因性起相；照寂者，摄相归性。舒则弥纶法界，卷则总在於毛端。吐纳分明，神用自在。……依有念无量恒沙烦恼，依离念无量恒沙功德。

这就是说，体用一方面“分明”，另一方面又自在“相即”，但归根结底要归依真如佛性之体。这里，寂指体，照指用，“寂而常用，用而常寂”便是体用相即。所谓“离念名体，见闻觉知是用”，也是这一意思。“离念”的提法出自《起信论》，论中说：

所言觉义者，谓心体离念。离念相者，等虚空界无所不遍。法界一相，即是如来平等法身。依此法身，说名本觉。

因此，离念就是恢复本觉，还原真如本体。神秀《大乘无生方便门》不仅引用了这段原话，而且据此指出：

是没（什么）是佛？佛心清净，离有离无，身心不起，常守真心。是没（什么）是真如？心不起，心真如；色不起，色真如。心真如故，心解脱；色真如故，色解脱。心色俱离，即无一物，是大菩提树。……佛是西国梵语，此地往翻名为觉。所言觉义者，心体离念，离念是佛义、觉义。

离念，也就是离却妄念，拂拭尘垢，直观如来藏自性清净心。这一思想成为神秀一系禅师修习禅法的重要理论依据，而且后来又成为神会抨击的主要目标。

其次，《大乘无生方便门》在结构上也有意识以体用关系处理。五方便之一，“总彰佛体，亦名离念门，依《起信

论》。”这离念门即相当於《起信论》“一心二门”中的心真如门，从“佛体”上立论。其余四方便，相当於心生灭门，从“用”上说明。它们是：第二开智慧门，亦名不动门；第三显不思议门；第四诸法正性门；第五自然无碍解脱道，亦作了无异门。

再次，神秀五方便门的后面三门与法顺《华严五教止观》所列五门中后三门“事理圆融观”、“语观双绝门”、“华严三昧门”大体吻合。尤其第五门，神秀明确地宣称是依《华严经》而立。虽然从总体上看，《大乘无生方便门》脱胎於道信《入道安心要方便法门》，是对道信“安心方便”说的继承和发展，但其中我们确实已经看到了华严思想的影响。

不仅神秀，“北宗禅”的其他禅师也都有对体用的相同认识。净觉在《楞伽师资记》的序中说：

> 是故体空无相，不可为有；用之不废，不可为无。则空而常用，用而常空。空用虽殊，而无心可异，即真如性净，常住不灭也。

而杜朏在《传法宝记》的后论中也认为：

> 不动，斯定矣；不取，斯慧矣；妄灭，斯真矣；性融，斯如矣。证归一体，功由自觉。无一微尘法能为出入，无一刹那法能为离间。荡然无际，空然无物，是谓妙物。吾不知其谓矣：为法身乎，为真空乎，为实相乎，为如乎，为觉乎？斯亦默照之端，真之纯味也。

这是从体用关系的角度说到北宗禅师法如、神秀等人“念佛”、“净心”所达境界。

通过上述分析，我们可以看出，楞伽禅在进入神秀、法如一辈时，确实又有了发展。这种发展主要表现在对《起信论》的特殊重视，以《起信论》一心二门说组织自己的禅法

思想，从而出现以《起信论》取代原先所依的《楞伽经》的倾向。但是，仍然需要指出，即使这样，《楞伽经》的精神并未放弃，渐修的方法没有改变。此外，由於神秀被召入京，[1] 受两京华严思想影响，使其体用学说具有明显的相即圆融色彩。而且，又因华严经教的影响，使楞伽禅依赖经典和渐次修习的特点递相延续。宗密说，神秀系禅法的主要特点是"拂尘看净，方便通经"，[2] 前者特指渐修，后者说的便是借助於经典。拂尘看净需以静坐禅定为条件，从拂拭尘垢、止息妄念到证悟佛性必然是一个依次渐进的过程。方便通经在《大乘无生方便门》中表现十分清楚，所谓通经，在这里即指五方便与经教的会通。五方便各以经教为依据而展开，其中包括《起信论》、《法华经》、《维摩经》、《思益梵天经》、《华严经》等。禅定修习的重视和对经典的依持使北宗禅较多地保持着传统佛教的色彩，难以摆脱传统律仪规范的束缚，而安於因循他力的束缚。

禅宗后来的发展，造成五家七宗的分歧。曹洞宗通过"偏正回互"学说，全面论述了体用关系。这一学说的源头便是神秀的禅法思想。曹洞禅与临济禅在宋代走的是两条不同的路线，一者保守，一者进取。正是由於曹洞禅注重於向神秀北宗禅的回归，从而在坐禅、"默照"[3] 上用功，失去活泼的气息。其后，曹洞宗又以自己的宗教哲学影响了理学的形成。理学家们反复申述的"体用一源，显微无间"思想，与曹

---

①自神秀奉召入京后，不久又有属於北宗禅的禅师老安（道安）及其弟子净藏（706）、玄赜（708）应召入京。

②《圆觉经大疏钞》卷三之下

③"默照"之说已在上引《传法宝记》的后论中出现。曹洞宗在宋代提倡"默照禅"显然与北宗禅有内在联系。

洞宗“回互”学说的原则体用相即圆融联系十分密切，简直可以视为后者的翻版。——关于这一点，后面还将详细讨论。

三、“北宗禅”的兴衰[①]

以神秀为代表的北宗禅在七世纪末叶至八世纪上半叶近半个世纪的时期内，盛行於京洛地区，成为当时朝野及僧俗所公认的正统禅法，声誉广被，弟子甚众。

据宋之问（656——712）《为洛下诸僧请法事迎秀禅师表》所说，神秀在入京前早已为中原道俗士女所仰慕、争相崇敬：

> 契无生至理，传东山妙法。开室岩居，年过九十；形彩日茂，弘益愈深。两京学徒，群方信士，不远千里，同赴五门。衣钵鱼颉於草堂，庵庐雁行於邱阜。云集雾委，虚往实归。……九江道俗恋之如父母，三河士女仰之犹山岳。谓宜缁徒野宿，法事郊迎。若使轻来赴都，遐迩失望。威仪俗尚，道秀所忘；崇敬异人，和众之愿。[②]

武则天遣使迎请时，神秀已年过九十。既诏请而来，便给予

①有关北宗禅的历史，温玉成《禅宗北宗初探》（载《世界宗教研究》，1983年第二期）有较详细论述，可参考。

②《全唐文》卷二四0

极高待遇。据张说《大通禅师碑》说，武则天竟不计君臣之别，亲加跪礼：

跌坐觐君，肩舆上殿。屈万乘而稽首，洒九重而宴居。传圣道者不北面，有盛德者无臣礼。

神秀被安置於内道场供养，武则天经常向他问道，并命在当阳山置度门寺，以表彰他的道德。当时王公以下及京都士庶，闻风而来谒见的，日以万计。中宗即位，对他更加礼敬。“遂推为两京法主，三帝国师”。[1]“每帝王分座，后妃临席，鹓鸳，龙象三绕。时炽炭待矿，故对默而心降；时诊饥投味，故告约而义领。一雨溥沾於众缘，万籁各吹於本分，非夫安住无畏，应变无方者，孰能至尔乎！圣敬日崇，朝恩代积……”[2] 神秀卒后，中宗亲自送葬至洛阳午桥，并下诏於嵩阳之辅山顶为其造十三级浮图。又赐谥号“大通禅师”。

关於神秀弟子，《楞伽师资记》曰：

洛州嵩高山普寂禅师，嵩山敬贤禅师，长安兰山义福禅师，蓝田玉山惠福禅师，并同一师学法侣应行，俱承大通和上后。少小出家，清净戒行，寻师问道，远访禅门。……诸师等奉事大师十有余年，豁然自证，禅珠独照。大师付嘱普寂、敬贤、义福、惠福等，照世炬灯，传颇梨大镜。[3]

---

① 《禅源诸诠集都序》等作“二京法主，三帝门师”。

②张说《大通禅师碑》

③ 《景德传灯录》列神秀弟子十九人，但普寂、敬贤、义福等大弟子只具名而未载录言行，似出於宗派之偏见。

普寂（651——739），俗姓冯氏，长乐信都人。[1]曾欲投少林法如禅师。因法如已卒，“追攀不及，”改而师事玉泉神秀禅师。当武则天召神秀至东都时，神秀曾推荐普寂。神龙中（706），中宗闻神秀年高，下诏令普寂代神秀统其法众。开元十三年（725）；玄宗诏普寂於敬爱寺宴坐。卒后，赐谥“大照禅师”。普寂在都城传授禅法数十年，王公士庶竞来礼谒，道俗弟子数以万计。出丧之日，盛况空前：

金棺发轫，卤簿启行。或两部倾城，或四方布路。持花者林指，执绋者景移。三条之中，泣泪如雨；重城之外，号叩若雷。采云二时，自都达岳；白露数里，弥川遍空。[2]

河南尹裴宽及其妻子，并衰麻列於门徒之次。士庶倾城哭送，闾里为之空焉。[3]

义福（658——736），俗姓姜氏，上党铜鞮人。曾“於都福先寺师事朏法师，广习大乘经论”；听说“时嵩岳大师法如演不思议要用。特生信重，夕惕不遑。既至而如法迁谢，怅然悲愤，追践径行者久之。”载初元年（689），投神秀禅师，对之“尽敬，以为真吾师也。”义福在神秀处“周旋十年，不失一念”，又因“亲在左右，密有传付，人莫能知。”神龙岁（705——707），自嵩岳寺为群公所请，邀至京师，游於终南化感寺，“栖置法堂，滨际林水。外示离俗，内得安神。宴居寥廓二十年所。”义福便在这里开演先师之禅业。开元十年

①此据742年所立李邕《大照禅师塔铭》。治所在今河北冀县。若据《旧唐书》、《宋高僧传》，则应为蒲州河东人，治所在今山西永济县。

②李邕《大照禅师塔铭》，见《全唐文》卷二六二

③《旧唐书》卷一九一、《神秀传》

(722)，受长安道俗之请，住京城慈恩寺。十三年（725），玄宗东巡河洛，令居东都福先寺。十五年（727）放还京城。二十一年（733），复令入东都，居南龙兴寺。卒后葬於龙门奉先寺之北冈，赐谥曰“大智禅师。”据载，义福在终南化感寺期间，士庶求道者纷至沓来：

> 时有息心贞信之士，抗迹隐沦之辈，虽负才藉贵、鸿名硕德，皆割弃爱欲，洗心清净，斋庄肃敬，供施无方。或请发菩提，或参扣禅口（要）。有好慕而求进修者，有厌苦而求利益者，莫不恳誓专一，披露尘恼。禅师由是开演先师之业，懋宣至圣之教。

义福卒后，其葬礼也十分隆重：

> 威仪法事，尽令官给。缙绅缟素者数百人，士庶丧服者有万计。自鼎门至於塔所，云集雷动，信宿不绝。①

义福在当时，号称“道望高峙，倾动物心”，② 世俗官僚乃至文人学士，也对他仰慕不已。兵部侍郎张均、太尉房琯、礼部侍郎韦陟等上层官僚，都对义福深为信重。《旧唐书》记载说，开元十一年，义福从驾往东都，途经蒲、虢二州，“刺史及官吏士女，皆赍幡花迎之，所在途路充塞。”

景贤（即敬贤，660——723），俗姓薛氏，汾阴人。世为著族。幼而神明，周览传记。弱冠投心大觉，问道於智宝禅师。因听智宝言及玉泉寺神秀乃“一佛出世”，於是“星驰

---

①严挺之《大智禅师碑铭》，见《金石萃编》卷八一。以上引文均出於此。碑建於 736 年。严挺之，中书侍郎，尝面禀於义福，克摹在怀，义福入葬时躬行丧服。

②《宋高僧传》卷九、《义福传》。

骏迈,”投而师事之。神秀“照彼精恳，喻以方便,”并於神龙年间（705——707）予以认可，所谓“大通怡然，克荷相许，付宝藏，传明灯，为不让矣。”时中宗诏请内度，法众仰德，乞留都下。景贤“迫以祈恳，或出或处，存乎利济，化有南国，被乎东京。”[1] 卒后，玄宗御赐塔额。

上述资料表明，在神秀及其弟子普寂、义福、景贤时代，确是北宗一系禅法在北方“势焰熏天”（胡适语）的时代。所谓“两京皆宗神秀，若不淰之鱼鲔附沼龙”。[2] 时人夸说,“普寂禅师，名字盖国，天下知闻，众口共传，不可思议。”[3] 相比之下，当时弘忍的另一弟子慧能尚局限於岭南一隅之地活动；在慧能去世后二十年中，其禅法也还默默无闻。故宗密说：

> 能大师灭后二十年中，曹溪顿旨，沉废於荆吴；嵩岳渐门，炽盛於秦洛。普寂禅师，秀弟子也，谬称七祖。二京法主，三帝门师；朝臣归崇，敕使监卫。雄雄若是，谁敢当冲。[4]

现在来谈谈神秀弟子辈的禅学。

《楞伽师资记》说，当时天下坐禅人对普寂、敬贤、义福、惠福四名禅师的评价是:“法山净，法海清，法镜朗，法灯明。宴坐名山，澄神邃谷；德冥性海，行茂禅枝；清净无为，萧然独步；禅灯默照，学者皆证佛心也。”这段话概括性强，前人对此作解的很少，其实其中每句话都实有所指。试

---

①羊愉《景贤大师身塔记》，见《金石萃编》卷七八。碑题作于735年。

②《宋高僧传》卷八、《神会传》

③《南阳和尚顿教解脱禅门直了性坛语》

④《圆觉经略疏钞》卷四，若按此说，则所谓“两京法主，三帝国师”之称，似不应单指神秀一人，而应包括他的弟子普寂、义福等人。

以普寂、义福为例。

普寂擅长摄心禅坐，且“严重少言，来者难见其和悦之容，远近尤以此重之。”[1] 李邕所作《嵩岳寺碑》说，普寂与其师神秀等“皆宴坐林间，福润宇内。”[2] 所以说他“宴坐名山，澄神邃谷”，喻为“法山净”。有关普寂禅法，李邕《大照禅师塔铭》记载最为具体，且较可靠。普寂早年经历大致与神秀类似：

> 尝以德业书绅，艺术从学。负笈梁许，抠衣班马。博览经籍，殚极天人。以为《洪范》“九畴”、《周易》“十翼”，虽奥旨元邈，然大略迥疑，不若别求法缘。[3]

正因为两代禅师具有类似的学问条件和禅学背景，所以在禅法上的继承关系十分清楚。他们都从方便通经入手，重视摄心看心、禅定渐修。《大照禅师塔铭》记述神秀向普寂传授禅法，说：

> 良马易进，良田易平。加之思修，重之勤至。宝镜磨拂，万象乃呈。玉水澄清，百丈皆见。衡山之石，更悟前身。新丰之家，自然本处。如此者五岁，约令看《思益》，次《楞伽》。因而告曰：此两部经，禅学所宗要者，且道尚秘密，不应眩曜。……（普寂）心无所存，背无所倚；都忘禅睡，了悟佛知。两马一车，进念同辙；一鸟二翼，定慧皆空。如此者复二年，大通和上

---

① 《旧唐书》卷一九一

② 见《文苑英华》卷八五八

③ 张说《大通禅师碑》述神秀学问背景云：“少为诸生，游问江表。老庄玄旨，《书》、《易》大义；三乘经论，四分律义；说通训诂，音参吴晋。烂乎如袭孔翠，玲然如振金玉。既而独鉴潜发，多闻旁施，逮知天命之年，自拔人间之世。”

深赏重之。

普寂的禅法，基本以此为准。《塔铭》记普寂去世前对门人的一段话，云：

尸波罗蜜是汝之师，奢摩他门是汝依处。当真说实行，自证潜通；不染为解脱之因，无取为涅槃之会。

开元十五年（727），玄宗诏书赞颂普寂禅法道：

其始也，摄心一处，总虑万缘。或刹那便通，或岁月渐证。总明佛体，曾是闻传；直指法身，自然获念；滴水满器，履霜坚冰。故能开方便门，示直宝相；入深固藏，了清净因；耳目无根，声色无境。①

上述三段引文表明，普寂禅法没有脱离神秀《观心论》和《五方便门》的轨道。有人认为，从神秀起已用《起信》代替《楞伽》，实际决非如此。不仅神秀要求普寂看《楞伽经》，视之为"禅学所宗要者"，而且普寂又以《楞伽》传授弟子。王缙《大证禅师碑》说，昙真禅师先"诣长老大照，醒迷解缚，开心地"。"大照既没，又寻广德大师。一见而拱手，再见而分座。问之於了，答之以默。俱诣等妙，忽合自他。梵衲之行，《楞伽》之心，密契久矣。"② 北宗"方便通经"、"开方便门"，在神秀后裔中也传承了下来。神秀令普寂看《思益经》即《思益梵天所问经》，乃是《大乘无生方便门》第四"明诸法正性门"所依经典。神秀说："心不起离自性，识不生离欲际"，以此释经中所言"离自性，离欲际，即诸法正性。"这是从摄心净心角度对《思益经》的推崇。另外，《思益经》大力提倡"方便"之说大概也是北宗重视的原

① 《大照禅师塔铭》。

②见《文苑英华》卷八六二

因，其卷一云："善知方便迴向"，"有四法於众生中善知方便"，"善修智慧方便之力。"再则，《思益经》对六波罗蜜也进行了反复申述，并且突出其中"尸罗波罗蜜"和"禅波罗密"，而普寂在付嘱门人时也对此予以强调。"尸波罗蜜"即"尸罗波罗蜜"，也就是戒；"奢摩他门"即指"禅波罗蜜"，也就是禅定。这表明普寂及其弟子也坚持了传统佛教中的戒禅并行。这种一脉相承的保守性最终落实到"加之思修，重之勤至；宝镜磨拂，万象乃呈"的渐修上。

但是，应该看到，在普寂及其弟子辈的禅学中也已显示出一些新的因素。

首先，在顿渐问题上，他们对神秀、法如辈的有关说法给予肯定并有所发展。神秀强调渐修，但也并未否认顿悟。他的《大乘无生方便门》说："诸佛如来有入道大方便，一念净心顿超佛地"；"起心思议是缚不得解脱，不起心思议则离系缚即得解脱。"他的《观心论》又说："超凡证圣，目击非遥。悟在须臾，何烦皓首。"张说《大通禅师碑》云："一念而顿悟佛身。谁其宏之？实大通禅师其人也。"法如则宣称，"屈伸臂顷，便得本心，"[①] 认为自己的禅法是"顿入一乘"的。他们的这一思想与《楞严经》所说的"理须顿悟，乘悟并销；事资渐修，因次第尽"[②] 是一致的，即都在体用关系上把顿渐看成是相互联系的两个环节。普寂则进而认为，根据不同对象（"根器"），可以先渐修后顿悟，也可以先顿悟后渐修，所谓"开顿渐者，欲依其根"；[③]"或刹那便通，或岁月渐

① 《法如行状》
② 《楞严经》卷一0
③ 《嵩岳寺碑》

证。总明佛体，曾是闻传，直指法身，自然获念。”而在有关资料中认为，景贤便是在神秀“喻以方便”时，“一见悟入”的。[①] 这可能便是“根器”所决定的。这样看来，神秀后裔的禅学开始复杂化，不再表现为绝对守旧和顽冥。

其次，在神秀禅学中，比较重视他力因素，而在其后裔禅学中，已出现依自力而证悟的因素。普寂认为，“自证潜通。不染为解脱之因，无取为涅槃之会”；以为“文字是缚，有无是边”。他还提倡“湛然观心，了然见性；学无学，自有证明。”义福在去世前也告诫门人说：“吾闻，道在心不在事，法由已非由人。当自勤力，以济神用。”[②] 至於普寂所谓“心无所存，背无所倚；都忘禅睡，了悟佛知。两马一车，进念同辙；一鸟两翼，定慧皆空”，虽带有天台止观学说的影响，但也与南宗禅“定慧一体”的思想有相似之处。

义福禅师於终南山化感寺“栖置法堂，滨际林水。外示离俗，内得安神。宴居寥廓二十年所”。[③]《楞伽师资记》说他“清净无为，萧然独步，”喻为“法镜朗”，是有道理的。又由於他声誉不如普寂显赫，故又有“赫赫大通，济济多士，寂成福藏，烂其口（禅?）门”[④]之说。义福禅法除北宗禅的一般特点，还有自己的个性。《大智禅师碑铭》说他：

> 禅师性笃仁厚，天姿通简。取舍自在，深净无边。苦己任真，旷心济物。居道训俗，不忘於忠孝；虚往实归，尤见其渊默。

①④《景贤大师身塔记》

②《大智禅师碑铭》

③见前引，又《旧唐书》卷一九一及《宋高僧传》卷九也均言：“初止蓝田化感寺，处方丈之室，凡二十余年，未尝出（房）宇之外。”

这说明，在义福思想中有种一儒释合流的要求；他虽身在佛门，却不忘忠孝，担负起“训俗”的义务。这一道俗兼济、不忘忠孝的思想对尔后曹洞宗等“五家禅”中注意吸收儒家学说的派别颇有影响。

综上所述，以神秀（及他的弟子们）为代表的北宗禅，基本上继承了东山法门的主要精神，而在局部方面又有所发展。北宗禅虽受《大乘起信论》明显影响，但绝无以此取代对《楞伽经》依持的意图。北宗禅仍然固守着传统佛教对戒律、禅定等内容的重视，遵循着东山法门乃至达摩禅的基本方式，没有放弃依靠他力而证悟成佛的实践手段。虽然“顿悟”之说已显露端倪，但“渐修”仍是该宗修行的重点。由於较多接受传统儒家伦理思想的熏陶，北宗禅师不可能摆脱因袭的守旧观念的束缚，无法在思想领域和实践方面获得突破性的进展。更为重要的是，北宗禅的繁荣、鼎盛是在皇室、贵族、官僚的直接支持和导演下形成的，它的社会基础总体上说是那些已经开始走向衰落却尚未完全退出历史舞台的世族以及他们的知识分子；北宗禅师大多为王公贵族、世族子弟们所崇信，从政治、经济等各方面予以资助。① 这一社会

①需要指出的是，北宗禅师中的一部分，本身就是名门大族子弟，如上述景贤“世为著族”。又如净觉，他出身显贵（中宗韦皇后之弟）。王维《净觉师碑铭》（见《王右丞集》卷二四）叙其在寺院的贵族生活云：“不窥世典，门人与宣父中分；不受人爵，廪食与封君相比。至于律仪细行，周密护持；经典深宗，毫厘剖析。”这种生活环境决定着他渐修的楞伽师禅法：“九次第定，乘风云而不留；三解脱门，揭日月而常照。”王维为铭云：“戒生忍草，定长禅枝”（按：所谓“定长禅枝”与《师资记》所说“法海清”之景贤“德冥性枯，行茂禅枝”一个意思，是说弟子众多）。净觉弟子，“升堂入室之徒，数逾七十”。其卒后出葬之日，“城门至于谷口，幡盖相连；法侣之与都人，缟素相半。……破山澍海之哭，声振三千。”

政治背景，从原则上决定了北宗禅的历史命运。

但是，作为北宗主力的神秀系统的禅，以两京为基地，在中原以及整个北方地区造成强大势力，半个多世纪内成为禅界公认的正统禅学所在。北宗禅师们对此也当仁不让，直言不讳，借机确立自己的法统。普寂尚未去世时，李邕即在《嵩岳寺碑》中叙说了北宗法统，云："达摩菩萨传法於可，可付於璨，璨授於信，信咨於忍，忍遗於秀，秀鍾於今和尚寂。皆宴坐林间，福润宇内。"其后的《大照禅师塔铭》又载普寂临终付嘱云："吾受托先师，传兹密印。远自达摩菩萨，导於可，可进於璨，璨鍾於信，信传於忍，忍授於大通，大通贻於吾，今七叶矣。"严挺之《大智禅师碑铭》则以义福与普寂并列为七祖，云："禅师法轮，始自天竺达摩。大教东流，三百余年，独称东山学门也。自可、璨、信、忍至大通，递相印属。大通之传付者，河东普寂与禅师二人，即东山继德，七代於兹矣。"而羊愉《景贤大师身塔记》也表述了普寂与义福同为七祖的观点，云："始先祖师达磨西来，历五叶而授大通。赫赫大通，济济多士；寂成福藏，烂其禅门。"王缙《大证禅师碑》在上述七祖说基础上，又演进到了九祖："夫修行之有宗旨如水，水之有本源始自达摩传付慧可。可传僧璨，璨传道信，信传弘忍，忍传大通，大通传大照，大照传广德，广德传大师。一一授手，一一摩顶，相承如嫡，密付法印。唯圣智所证，非思议能测也。"

从楞伽师说的一脉相承上看，北宗所确立的法统应是无可怀疑的事。它代表的是达摩禅正统。由佛教传统的师徒授受角度看，这也应是无可指摘的。但是，自开元二十二年（734）神会在河南滑台大云寺无遮大会上公开向北宗宣战，夺取嫡传正宗之位，南北禅宗势如水火，问题便趋於复杂

化。这一责任主要应由神会担负。神秀后裔树法统、列正传的活动，除了正常的楞伽师承关系，也包含着对神会争嫡活动的反击。当然，对於这场斗争的结果及其历史评价则另当别论。

慧能的“佛性”论和“顿悟”说

一、慧能生平及其他

按照传统说法，禅宗创始于南北朝时期，其初祖为菩提达摩。实际上，禅宗的真正建立，应从唐代六祖慧能算起。

佛教自两汉之际传入中国，经过汉魏两晋南北朝数百年的翻译介绍、接受消化，在社会上产生广泛的影响。南北朝后期，形成众多学派，象“地论宗”、“摄论宗”、“成实宗”等，它们讲授佛教经论，各有师承、家法。虽以“宗”为称号，但实际上是学术派别。它们和汉儒经师传授的方式相似，但与后来隋唐时期的佛教宗派不同。禅在南北朝也作为学派而存在，并在禅学内部又有各种流派的分歧。达摩禅只是当时流传的许多家大小乘禅中的一家，他的禅学是作为当时并行的学派之一而传承下来的。事实上，他的禅学因受客观条件的制约，局限于师徒数人的传授，影响不大。达摩之世，尚未具备宗派形成的基本条件。直至五祖弘忍，达摩禅仍然只是一种禅学派系。但也应该看到，在道信、弘忍之时，“择地开居，营宇立象”，达摩禅的力量已有了长足的发展，开始确立起自己的寺院经济以及相对稳定的传教区域，禅学思想也

有了较大变化。

历史上的禅宗，虽说与达摩禅有思想上的某种继承关系，在法统上也有血脉之情，但它的根本思想原则和实践方式是由慧能奠定的。慧能禅宗与传统意义上的禅以及南北朝各家禅学有原则区别，它是中国人以自己的思想方式和生活方式建立起来的。从达摩到弘忍，这五代法裔相传的过程，可以看做禅宗的预备阶段，也可称为禅宗的先驱。禅宗是中国佛教创造与革新运动的产物，是隋唐时期陆续形成的众多佛教宗派中的一派。慧能时代，禅宗建立的主客观条件开始成熟。在封建统治者大力扶植下，寺院经济迅速壮大，为以寺院为据点的宗派活动提供了物质保证；禅的传播区域不断扩大，影响及于大江南北；以慧能禅学思想为中心的宗教哲学迅速为广大禅僧和世俗人士接受。从而，一个以共同利益为目的、以统一思想为教义的僧侣集团便脱颖而出。

慧能（638——713），俗姓卢氏，其父行瑫官于范阳，后左降迁流岭南新州。慧能出生于岭南，因其父不久即去世，故家境贫困，母子相依为命。

除了生卒年代，古今从无异说外，有关慧能生平，佛教史家的记载出入很大，至今仍纷纭争论不息。其中争论最大的是参礼五祖即黄梅得法年代和出家开法年代。出于宗教信仰的需要，许多历史记载在有关问题上作了一些篡改，致使慧能的生平和思想都变得复杂起来，乃至在个别传记中，慧能成了传奇式人物。我们的任务是剔除各种伪说，还慧能的“本来面目”。

在《楞伽师资记》里，慧能虽是弘忍门下十名传法弟子之一，但只属“弘化一方”的禅师。继弘忍之后开法的是法如和神秀。慧能卒后二十余年，经他弟子神会的努力，将他提

倡的禅法当作达摩禅的正统向北方宣传，逐渐把神秀一系的势力压下去，原来局促于大庾岭以南的慧能禅方始普及于各地。现在我们所看到的有关慧能生平和思想的记载，几乎都是慧能禅地位确立以后撰成的。这一事实表明，现有的慧能资料，掺杂着大量的杜撰和虚构；大约正是在这一意义上，柳田圣山认为，"关于慧能其人，史实和思想都不太清楚。"①如果我们仅据后出的禅宗史书如《历代法宝记》、《宝林传》、《祖堂集》、《景德传灯录》、《五灯会元》等去考察，当然难以得出正确的结论。但是，笔者认为，作为一个历史人物，在现存资料中毕竟留下许多宝贵的记载，后人的杜撰和虚构当是以这样的记载为基础的。

《全唐文》卷三二七载有王维《六祖能禅师碑铭并序》，碑铭受神会之托而写，写作年代当在开元末年。②一般碑铭都是根据死者亲属所陈述的行状事略写成，与实录相当；《能禅师碑铭》虽由神会提供材料，但当时离慧能去世尚不足三十年，基本史实方面的严重篡改还不大可能。为此，这一碑铭可视为主要线索。我们有理由以碑铭为主，结合法海撰《六祖大师法宝坛经略序》等文，对慧能参礼五祖、广州出家等年代作出判断。

---

①《禅与中国》三联书店、1988年版，第114页。

②王维于开元二十八年（740）为侍御史知南选去襄阳，至天宝元年（742）即转官左补阙，又迁库部郎中。据《神会语录》，神会至南阳，见"侍御史王维"，"语言数日"。因此可知，王维以侍御史身份在南阳与神会相遇，当在开元末年（740或741）去襄阳途中。会面后，王维应神会之请，为慧能撰写碑铭，以广传播。故碑文有"弟子神会，遇师于晚景，闻道于中年"，"先师所明，有类献珠之愿；世人未识，犹多抱玉之悲。谓余知道，以颂见托"等语。

《碑铭》的一个特点是，在生平事实的具体年代上，持十分慎重的态度。除了慧能得法后"杂居止于编人"，"混农商于劳侣"，"积十六年"，方出家开法这一具体年代，其余一概作"某载月日"、"某月日"。关于黄梅求法，同样没有指出确切的年月，只是说：

> 年若干，事黄梅忍大师。愿竭其力，即安于井臼；素刳其心，获悟于稊稗。

这一年代记述上的严肃认真态度，反证了十六年隐遁说的确切性。但是，这一碑铭也有明显讹误之处，这就是临终密授并付袈裟的事。曰：

> 临行，遂密授祖师以袈裟，谓之曰：物忌独贤，人恶出己。予且死矣，汝其行乎！

事实上，当弘忍临终时，慧能和神秀均不在身边，所以似乎不可能有"临终密授"之说，以及"付信袈裟"的道理。这一讹误很可能出于神会的伪造。①

题为法海所撰、内容大致相同的《六祖大师法宝坛经略序》和《六祖大师缘起外纪》，在十六年隐遁说基础上，结合有关资料和传说，推算出了慧能具体的黄梅求法年代和出

---

①袈裟相传一事，至今仍是一层迷雾。对此宣传最力的是神会。神会以慧能为达摩禅正统，其理由之一，便是"代代相承，以传衣为信，令弘法者得有禀承，学道者得知宗旨，不错谬故。"他说，"达摩遂开佛知见，以为密契，便传一领袈裟，以为法信，授与慧可。……弘忍传慧能。六代相承，连绵不绝"（《南宗定是非论》）。六代相承的这一领袈裟，真实程度究竟如何，我们至今不敢断然下定论。后来这袈裟又如何传授，神会说得很隐约，表明他并未得到。与此同时，成都保唐寺智诜——无住一派正流传着袈裟在他们手中的说法。其实，有关袈裟授受的争论和传说，主要反映为禅宗内部派系为夺取正统地位而作的努力。在世人看来，确乎有些不可思议，但对当日处于派系倾轧中的禅僧说来，却是利害攸关的大事。

家开法年代。如《略序》云：

> 既长，年二十有四，闻经悟道，往黄梅求印可。五祖器之，付法衣，令嗣祖位。时龙朔元年辛酉岁也。南归隐遁一十六年，至仪凤元年丙子，正月八日，会印宗法师，诘论玄奥，印宗悟契师旨。是月十五日，普会四众，为师薙发。二月八日，集诸名德，授具足戒。①

龙朔元年（661）至仪凤元年（676），按传统计算法，前后共十六年，这是得法至开法期间的隐遁岁月。这一说法，与法才所撰《光孝寺瘗发塔记》相符合。自仪凤元年先天二年（713）慧能入灭,前后三十八年，与《神会语录》（石井本）、《坛经》（敦煌本）、《历代法宝记》以及《曹溪大师别传》所说"来往四十年"、"行化四十余年"、"四十余年开化"或"开法度人三十六年"之说大体一致。

关于二十四岁参礼弘忍，有以下依据。

据张说《大通禅师碑》载，神秀"逮知天命之年，自拔人间之世。企闻蕲州有忍禅师，禅门之法嗣也"，"乃不远遐阻，翻飞谒诣"，后在弘忍处"服勤六年，不舍昼夜。"按神秀二十受具戒，寺过百岁（《传法宝记》说），僧腊八十（张说碑载）的说法，神秀约生于大业二年（606），受具戒之年当为武德九年（626），依戒律，受具应为二十岁满，知天命之年（五十岁）为永徽六年（655），在弘忍门下服勤六年，离去时当为龙朔元年（661）。此龙朔元年，正是慧能二十四岁参礼弘忍之年。据各种资料记载，当时神秀与慧能共住，并先后呈偈。

关于三十九岁广州出家，又有以下依据。《宋高僧传》

---

① 《全唐文》卷九一五。

卷四《印宗传》根据会稽王师乾所立塔铭，叙印宗与慧能在番禺会见事，曰：

> 咸亨元年，在京都盛扬道化。上元中，敕入大爱敬寺居，辞不赴请。于蕲春东山忍大师，谘受禅法。复于番禺遇慧能禅师，问答之间，深诣玄理。

印宗与慧能卒于同年（713），印宗年八十七，当生于贞观元年（627）。印宗于咸亨元年（670）至京都长安，上元中（675）敕入大爱敬寺，未赴。即往蕲春参礼弘忍，不久在广州遇见慧能，此时已是仪凤元年（676），慧能三十九岁，印宗五十岁。印宗在广州讲《涅槃经》，并为慧能落发，便是这一年。

根据上述分析，笔者认为，慧能的生平事实应是：贞观十二年（638）出生，龙朔元年（661）赴黄梅参礼五祖，仪凤元年（676）在广州出家，先天二年（713）入灭。

现在我们来谈谈《坛经》。

“坛”指戒坛，“坛经”，特指慧能说法集，因他曾广为道俗设坛授戒说法。

当初似乎只有慧能的入室弟子才被允许书写和传授《坛经》。随着禅宗的繁荣发展，《坛经》广泛流传，并在内容上发生重要变动，出现多种版本。据柳田圣山先生研究，迄今为止已发现的《坛经》本子不下十几个。宇井伯寿先生则认为，先后存在过的《坛经》将近二十种之多。这些异本，其正文极不一致，有的地方表达的思想完全相反，甚至有的内容显而易见决非慧能的主张。这种版本的歧异反映了各个不同时期禅宗思想的变化。

虽然有近二十种本子的存在，但真正独立、有代表性的，大约为四种，它们是：敦煌本、惠昕本、契嵩本、宗宝

本。

就现有资料看，《坛经》在最初当然只是一个本子，这就是慧能弟子法海当时的记录本，主要记录慧能受韶州刺史韦琚之请，在大梵寺说法的内容。它构成现存敦煌本《坛经》的主体。

现存《坛经》中，最古的当是敦煌本，系矢吹庆辉先生1923年从伦敦大英博物馆敦煌文书中发现。1943年，向达教授从敦煌名人任子宜收藏的写经中又发现类似写本，文字稍详，现藏敦煌博物馆。经国内学者研究，两种敦煌写本系同一系统本子，即同出自成立于唐代中叶的法海记录本《坛经》原本。

为了适应禅宗思想的发展变化，后世禅僧借慧能之名，一再对《坛经》进行增删改编。这一事实早在八世纪中叶即慧能去世半个多世纪时已经出现。据慧能弟子慧忠说：

> 吾比游方，多见此色，近尤盛矣。聚却三五百众，目视云汉，云是南方宗旨，把它《坛经》改换，添糅鄙谭，削除圣意，惑乱后学。①

宗宝在他改编《坛经》的《跋》里承认，因见三种本子不同，"互有得失"，所以取而校雠，"讹者正之，略者详之，复增入弟子请益机缘。"

仔细比较现存《坛经》四种本子，不难发现，其中敦煌本最接近于真实（虽已有了某些改动②）。该本开宗明义曰：

---

①《景德传灯录》卷二八

②印顺法师认为，"从《坛经》原本到敦煌本，至少已有过二次重大的修补。"见《中国禅宗史》，第272页、台北、1971年。

> 惠能大师于大梵寺讲堂中，升高座，说摩诃般若波罗蜜法，授无相戒。其时座下僧尼、道俗一万余人，韶州刺史韦据及诸官僚三十余人，儒士三十余人，同请大师说摩诃般若波罗蜜法。刺史遂令门人法海集记，流行后代，与学道者承此宗旨，递相传授，有所依约，以为禀承，说此《坛经》。

这一记录反映了敦煌本比较原始质朴的特点。其后的演变过程中，惠昕本虽说也增加了一些内容，但总的来讲与敦煌本相去并不甚远。契嵩本在内容上出现重大变化。而宗宝本则是在契嵩本基础上的改编。

《坛经》的各种本子，各有其自身的价值。它们是各个不同时期禅宗思想的反映。我们今天研究禅宗成立时候的思想，应当侧重于对敦煌本的考察。由于偏见或无知而以宗宝本（最流行本）为慧能禅学的真实记录固然是错误的，为了维护自己的观点而任意选摘各类本子的语句也是不可取的。诚然，敦煌本曾经过神会或神会一系的改窜，但这并不等于该本《坛经》即是神会所作。①

---

①参看罗义俊《当代关于<坛经>的一场争论》，《宗教问题探索》1985年文集，上海社会科学院宗教研究所编。

二、慧能的禅学思想

禅宗史上所谓"南宗禅"或"禅宗南宗"的思想，是由慧能奠定基础的。慧能禅初期流行于南方，同时与北方神秀系的"北宗"禅相区别。安史之乱后，慧能禅势力扩大，取代北宗地位，成为禅宗主流。故后世论禅，往往把"南宗"直接等同于慧能禅宗。

"南宗"一词，早在慧能弟子神会的著作中已出现。这一概念，是在神会与普寂即慧能系与神秀系的直接对抗中形成的，在当时有它特定的涵义。如果光从地域分布上说，"南宗"就不只是慧能一系，"北宗"也不只是神秀一系。因为，在慧能同时，禅开始呈现百家争胜的局面。

慧能的禅学思想，通常以《坛经》为主要依据，但近年来出现了一些不同的看法。吕澂先生认为，根据《坛经》来研究慧能，"这是不甚可靠的。因为《坛经》已经过后人多次改订，其中究竟还保存了多少慧能的思想很难说了。""因此，严格地说，研究慧能的思想并不能以《坛经》作为唯一的根据。"他提出，"现在仍宜以王维的《碑铭》作依据。《碑铭》虽是由神会提供的材料，但当时还不可能根据神会的话去修改《坛经》，所以用它作标准来分析《坛经》，还是可以

想象到原来的一些面貌。”[1] 楼宇烈先生则提出，除了敦煌本《坛经》，《曹溪大师别传》也是研究慧能思想的基本材料。他说：“这两部书中所表现出来的思想差异，在慧能和初期禅宗那里，并不是不能相容的，相反，倒是其整体思想中的两个重要的基础组成部分。”[2] 这些意见都具有很高的参考价值。如果我们以敦煌本《坛经》为基本线索，结合王维《碑铭》，以及《曹溪大师别传》等文献，作出综合判断，就不难弄清慧能思想的主要内容。

在古代印度，不论大小乘各派佛教，甚至佛教以外的其他宗教，都很注重禅定的宗教修养方法，但在印度没有相当于中国“禅宗”的佛教宗派。在禅宗成立之前，中国佛教同样十分重视禅定修习；包括达摩禅在内，所有禅法都没有脱离传统意义的禅，摆脱印度瞑想实践的影响。东山法门虽有若干创新，但在实践中仍一味坚持净心、念佛、坐禅。慧能作为禅宗的创始人，则从原则上对这种本来意义上的禅予以否定。他完全依据主观的心理状态，对禅作出全新的解释，说：

> 此法门中，一切无碍。外于一切境界上念不起为坐，见本性不乱为禅。何名为禅定？外离相曰禅，内不乱曰定。……《维摩经》云：即时豁然，还得本心。[3]

这一解释极大地开拓了禅的范围，成为禅学史上重要转折。它也是慧能禅与楞伽师禅相区别的主要标志。

---

① 《中国佛学源流略讲》，第222、223页

② 《敦煌本<坛经>、<曹溪大师别传>以及初期禅宗思想》，见1986年西安佛学研讨会油印稿。

③敦煌本《坛经》。本节以下引文凡出自该书，不再另注。

神秀一系依照传统禅学观点，强调禅定修习的重要性，“明解趣入禅境方便，远离愦闹，住闲静处，调身调息，跏趺宴默，舌拄上腭，心住一境。”① 他们把这种禅定视为启发智慧的必由之路。慧能便站在全新角度予以批评，说：

> 又见有人教人坐，看心看净，不动不起，从此置（致）功。迷人不悟，便执成颠倒，即有数百般以如此教道者，故知大错。

慧能认为，禅定并不是楞伽师们所理解的那种看心看净，禅定的关键在于内心的体悟，所以应不拘于外在的功夫和形式，只须任运自在。进而慧能甚至认为，“看心看净，却是障道因缘”，这就不仅贬低而且否定了禅定的形式和作用。这一思想，在王维所作《碑铭》中也有反映，曰：“至于定无所入，慧无所依”；“七宝布施等恒河沙，亿劫修行尽大地墨，不如无为之运，无碍之慈。”“定无所入”包含着对传统意义禅定的改造，将它扩大到行住坐卧一切作为，乃至“无为之运”。

慧能的上述思想，其渊源在《维摩经》。《维摩经》作为大乘空宗的代表性经典，自东晋南朝以后，受朝野佛教徒的特殊礼遇，不仅在贵族、文人名士中影响广泛，就是在普通平民中也深受欢迎。该经“弟子品”有一段舍利弗叙述维摩诘对“宴坐”的批评文字（见第二章所引）。所谓“宴坐”，即静心瞑想。在维摩诘看来，禅不应是这样的宴坐法，而应该在现实生活中，不断烦恼，“心不住内亦不在外”，以心的迷悟为根本。《维摩经》对“宴坐”的贬斥，使禅的观念扩大了。影响所及，东晋士人已开始提出：“开士行禅非为守寂，在游

---

①《禅源诸诠集都序》卷二

心于玄冥。”[①] 因此，以“悲盟弘普”的名义，往来于朝野，混迹于尘侣，都可算在禅行之列。[②] 慧能在重新解释禅定为“外离相即禅，内不乱即定；外禅内定，故名禅定”后，即引《维摩经》“即时豁然，还得本心”，予以说明。可见他确实从《维摩经》中获得了启发。

在对禅定作全新解释的基础上，慧能提出了“定慧等学”的观点。慧能认为：

> 我此法门，以定慧为本。第一勿迷言定慧别。定慧体一不二。即定是慧体，即慧是定用。即慧之时定在慧，即定之时慧在定。善知识，此义即是定慧等。学道之人作意，莫言先定发慧，先慧发定，定慧各别。作此见者，法有二相……内外一种，定慧即等。

定、慧本是禅修行的两个方面。定，指意志锻炼的功夫，通过固定的身体姿势，调整呼吸，达到精神的专注；慧，指在定的基础上获取的宗教体验和悟解。隋唐佛教宗派十分注重定慧双开、止观并重。但一般都视定、慧为禅的先后两个步骤，虽力求把它们统一，而实际上仍然分裂为二。神秀一方面“禅慧兼化”，[③] 另一方面又认为，“趣定之前，万缘尽闭；发慧之后，一切皆如。”[④]“豁然无念是定，见闻觉知是慧；不动是定，此不动即能从定发慧。”[⑤] 慧能见解的不同处在于，他将定慧看作“体一不二”，视为一事物的两个侧面，两

---

①谢敷《安般守意经序》，见《出三藏记集》卷六。

②参看任继愈主编《中国佛教教史》第三卷，中国社会科学出版社，1988年，第490页

③《大智禅师塔铭》见《金石萃编》卷八一。

④《大通禅师碑》，见《张燕公集》卷一四。

⑤《大乘无生方便门》

者的关系是相即互含，所谓“名即有二，体无两般”。王维《碑铭》所述“定无所入，慧无所依”，从定慧关系角度说，也就是一体的关系，好比灯与光的关系；从定来看是光，从慧来看是灯，两者没有先后步骤、层次之别。这一思想的实质是在否定坐禅，为他的“顿悟”理论和实践铺平道路，所以对此不容忽视。①

慧能不仅主张定慧不二，而且提倡戒禅一致。他把这两者融会贯通，使原始佛教以来戒、定、慧“三学”分离的理论和实践得到统一。统[illegible]结果，使“三学”之分失去意义，而“顿悟”成为现实的问题。这一思想也与神秀有分歧。神秀认为，“诸恶莫作名为戒，诸善奉行名为慧，自净其意名为定。此即名为戒定慧。”这是传统的观点。慧能则认为，神秀所说戒定慧是劝小根智人的，“吾戒定慧，劝上人。得悟自性，亦不立戒定慧。”对此，郭朋先生指出：“‘立有’戒、定、慧‘三学’的‘渐次’者，乃是为那些一时还不能悟入真如、佛性者说的；一旦‘契’悟了真如、佛性，自然也就不用再立什么‘三学’的渐次了。”② 所以，三学一体或不立三学是一回事，都是为顿悟服务的。

“一行三昧”是慧能禅学的另一内容。虽然这也是东山法门和北宗神秀的主张，但在实际内容上有很大差异。如果说东山法门因受天台智𫖮的影响，主要依《文殊说般若经》而立“一行三昧”的话，慧能则主要依《大乘起信论》说“一行

---

①铃木大拙先生在对敦煌本《坛经》研究的基础上，将该书分为五十七节。认为自一三至三三节系大梵寺说法的内容，即《坛经》主体。“定慧等学”出自第一三节，可见这一思想在慧能禅中的位置。

②郭朋《坛经校释》，中华书局、1983年版、第80页

三昧”，以此与神秀的禅表现出不同风格。东山法门的一行三昧重视念佛实践，所谓“应处空闲，舍诸乱意”,“随佛方所，端身正向”,“端坐正念，闭目合口”，这是与住心看净、摄心内证一致的修行。慧能则认为：

> 一行三昧者，于一切时中，行、住、坐、卧，常行直心是。《净名经》云：直心是道场，直心是净土，莫心行谄曲，口说法直。口说一行三昧，不行直心，非佛弟子。但行直心，于一切法，无有执著，名一行三昧。迷人著法相，执一心三昧，直言坐不动，除妄不起心，即是一行三昧。若如是，却是障道因缘。

慧能的一行三昧，是一种“于一切时中，行、住、坐、卧，常行直心”的修行。这里，完全排除了念佛、坐禅等手段，表现出与《维摩经》所说“直心是道场”、“直心是净土”相一致的活泼的自力立场。“直心”，指真心、佛性的不加修饰的直接体现和明白显露，其中没有造作，不假外修。这种一行三昧在《起信论》中又名“真如三昧”、“金刚三昧”。真谛译本云：

> 依如是（真如）三昧故，则知法界一相，谓一切诸佛法身与众生身平等无二，即名一行三昧。当知真如是三昧根本。……真如三昧者，不住见相，不住得相，乃至出定亦无懈慢，所有烦恼渐渐微薄。若诸凡夫不习此三昧法，得入如来种性，无有是处。

实叉难陀译本云：

> 行住坐卧，于一切时如是修行，恒不断绝，渐次得入真如三昧，究竟折伏一切烦恼，信心增长速成不退。……依此三昧证法界相，知一切如来法身与一切众生身，平等无二皆是一相，是故说名一相三昧。若修习此

三昧，能生无量三昧，以真如是一初三昧根本处故。

一行三昧（或一相三昧）即是真如三昧，因为它以真如为三昧根本。其特点是“不住见相”、“不住得相”，深信众生与佛平等无二。它反映的是大乘空宗的般若思想，与慧能对般若学说的重视十分合拍。

我们认为，慧能的一行三昧，是以《起信论》所说一行三昧为基础，通过《维摩经》“直心是道场”的学说建立起来的。其目的是用它来反对神秀的一行三昧，表明与楞伽师不同的革新立场。

慧能禅学的再一重要内容是无念、无相、无住思想。敦煌本《坛经》云：

善知识！我此法门，从上已来，顿渐皆立无念为宗，无相为体，无住为本。何名无相？无相者，于相而离相；无念者，于念而不念；无住者，为人本性，念念不住，前念今念后念，念念相续，无有断绝，若一断绝，法身即离色身。念念时中，于一切法上无住，一念若住，念念即住，名系缚。于一切上，念念不住，即无缚也。此是以无住为本。善知识，但离一切相，是无相，但能离相，性体清净，此是以无相为体。于一切境上不染，名为无念，于自念上离境，不于法上生念。莫百物不思，念尽除却，一念断即死，别处受生。学道者用心，莫不思法意，自错尚可，更劝他人迷，不见自迷，又谤经法，是以立无念为宗。即缘迷人于境上有念，念上便起邪见，一切尘劳妄念，从此而生，故此教门立无念为宗。世人离见，不起于念，若无有念，无念亦不立。无者无何事？念者念何物？无者，离二相诸尘劳；真如是念之体，念是真如之用。自性起念，虽即见

闻觉知，不染万境，而常自在。

无念，是与神秀系“离念”相对立的概念。离念指杜绝心的各种妄念，抑制正常的心理活动。慧能禅并不要求去除妄念，而以发现真如佛性为根本。因为人的自然本性就是念念相续，不可能“百物不思，念尽除却”。无念，是要做到“于自念上离境，不于法上念生”，因为，若“于境上不念，念上便起邪见，一切尘劳妄念，从此而生”。所以，无念并非要着意去除自然之念，而是在于不依境起，不随法生。慧能又认为，“真如是念之体，念是真如之用”，由真如而起念，“虽见闻觉知，不染万境，而常自在”。所以，无念也等同于“自性起念”即真如佛性的运用，这就是说，无念它无意于抑制自发的意识活动，而是强调真如佛性的自然发挥或心灵的直觉感受。故慧能又说：

何名无念？无念法者，见一切法，不著一切法；遍一切处，不著一切处。常净自性，使六贼从六门走出，于六尘中不离不染，来去自由，即是般若三昧；自在解脱，名无念行。若百物不思，常令念绝，即是法缚，即名边见。

可见，无念是要通过真如起用，在现实世界中“来去自由”，在日常生活中“自在解脱”。

吕澂先生根据王维《碑铭》没有提到“无念为宗”的思想，便认为这一思想不是慧能提倡，而是神会所说，这一点笔者不敢苟同。

“三无”学说作为慧能向弟子们提示的一种修行方法，三者是一个整体，构成完整的系统，而不是相互割裂的。慧能认为，无念是宗旨，无相是本体，无住是根本，三者同等重要，但实际上，从顿悟教法的角度看，他给予无念以特殊位

置。他说：

> 悟无念法者，万法尽通；悟无念法者，见诸佛境界；悟无念顿法者，至佛地位。

神会领会其师旨意，大力发扬"无念为宗"思想，很大程度上抵销了慧能影响，从而造成假象。事实上，"无念为宗"确实是慧能修行法的一个要点，它对禅宗顿悟说的形成以及修行方法的改革具有重大意义。首先，顿悟是以世人"念"的存在为起点，而以真如起用的"无念"为关键而实现的；其次，无念提示一种直觉的内省，它为禅宗神秘主义大开了方便之门；再次，无念的提倡开拓了一条在日常生活中悟道成佛的新路，抛弃了达摩禅以来的瞑想枯坐禅定之法。禅法已经以崭新的面貌出现，并日渐表现出它的生命力。

无相，即"于相而离相"。世人对于声色诸相容易产生执著，神秀等人教人看心、看净、离念，也是一种执著。离相，则虽身处世间，为声色诸相所包围，却能不予计较、执著。无相的落脚点是在反身内省，自悟"性体清净"，当下脱离烦恼。

无住，是与无念相联系的另一概念。"为人本性，念念不住，"这里的"本性"虽有世俗本性和真如佛性二义，但重点在指世俗本性。① 意谓人的世俗本性是念念不住的，迁流不止的；若一念断绝，人就不再存活。相对于此，世间诸法也是生灭无常、迁流不息、念念不住的。所以，"于一切法上，念念不住，即无缚也"，众生应当顺应本性，由无住而达无缚。住，即著；无住即无执著，自然无碍，随心任运。

确实，无相、无住的修行方法，在王维所撰《碑铭》中

①参考郭朋《坛经校释》第33页。

也指出来了：

> （慧能）常叹曰：七宝布施，等恒河沙，亿劫修行，尽大地墨，不如无为之运，无碍之悲，弘济四生，大庇三有。

所谓“无为之运”、“无碍之悲”，即是“无相”、“无住”的思想，这是分别出自《金刚经》和《维摩经》的两个观念。可见无相、无住乃是般若思想在慧能禅法中的应用。慧能禅宗依据般若学说的无相、无住，展开“无为之运，无碍之悲”，将成佛的高深理论演化成普通民众的广泛实践，“弘济众生，大庇三有”。他又以此自力、无为的修行方式，反对传统佛教“七宝布施，等恒河沙；亿劫修行，尽大地墨”的做法，使成佛的道路直捷而易行。故王维碑铭关于无相、无住的意义，有如下的记述：

> 至人达观，与佛齐功，无心舍有，何处依空。不着三界，徒劳八风，以兹利智，遂与宗通。

慧能从般若学的立场认识到，无相并非指灭相而无，而是要懂得“凡所有相，皆是虚妄”，如能“见诸相非相，即见如来”，[①] 由此可知“无心舍有，何处依空”。而无相、无住的推行，则是以“利智”即重视般若之智为前提的。

总之，无念为宗、无相为体、无住为本，目的是在开示一种全新的修行方法，提倡直觉能力的自然发挥，简化修行成佛的顺序、步骤，以般若之智悟见自心佛性，顿入佛地。这是围绕着顿悟而展开的修行方法。

现在要说的是，所有上述慧能的禅学思想和修行方法，最终都要落实到“顿悟”上，要为顿悟服务。

---

① 《金刚经》

从顿悟说的历史发展看，当然并非由慧能所创，但慧能是把顿悟作为解脱和成佛的根本思想、方法的第一人。他继承达摩禅以自觉圣智、证悟性净之理为中心的禅学真谛，提倡“直指人心”、“见性成佛”，强调自心的觉悟，把自心的迷悟看作能否成佛的唯一标准。敦煌本《坛经》中，有关顿悟的语句极多。兹举几例。

故知一切万法，尽在自身中。何不从于自心，顿现真如本性。

我于忍和尚处，一闻言下大悟，顿见真如本性。是故将此教法流行后代，令学道者顿悟菩提，令自本性顿悟。

若悟无生顿法，见西方只在刹那；不悟顿教大乘，念佛往生路遥。

迷者经累劫，悟者刹那间。

前念迷即凡，后念悟即佛。

慧能认为，人们无须经历长期的修习，只要刹那间领悟自心等同佛性，便是成佛之时。他以自身亲身经验指出，自己就是顿悟成佛的。并且进而认为，顿悟是成佛的唯一途径。

这一顿悟思想，王维《碑铭》作了如下的记述：

举手下足，长在道场；是心是情，同归性海。商人告倦，自息化城；穷子无疑，直开宝藏。

前一句意思出于《楞伽经》，后一句比喻出自《法华经》。举手下足不离道场是顿悟，穷子直开自家宝藏也是顿悟。

慧能的顿悟成佛说，开辟了一条简捷的成佛道路，在佛教史上价值非同一般。

既然成佛只在一念之间，只是对“即心是佛”的刹那直觉

和体悟，那么，传统佛教所主张的读经、念佛、坐禅等一系列修习功夫，也就失去了它们的实际意义。传统佛教重视诵经，慧能却主张“不立文字”，“当令自悟”；传统佛教提倡布施、造寺、立像等功德行为，慧能却视之为“修福”而非积“功德”，竭力反对；传统佛教主张念佛往生西天，慧能则指出，“心起不净之心，念佛往生难到”，“迷人念佛生彼，悟者自净其心”，念佛不能成佛；传统佛教强调坐禅用功，慧能却以为坐禅是“一具臭骨头”，提出“一切时中，行、住、坐、卧，常行直心”这一新观念；传统佛教鼓励出家修行，慧能却认为，“若欲修行，在家亦得，不由在寺。”可见，慧能打出“直指人心”、“见性成佛”的旗帜，在一向信仰“他力”，崇拜佛菩萨，鼓吹布施积德的中国佛教中，另创出只信仰“自力”，仅依靠“明心见性”的自我觉悟，反对巨资布施的一派。慧能禅宗的创立及其顿悟说的提倡，在我国佛教史上掀开了崭新的一页。

但是，这新的一页的揭示，并不意味着摆脱佛教的基本思想而另辟蹊径。慧能顿悟说的创立，是以大乘佛教经典为理论依据，是在印度佛教理论基础上实现的。在慧能思想中，影响最深的是涅槃佛性论和般若性空观。

关于这一点，必须从心性论说起。慧能心性论的起点，是将人的心性一体而二重化。他以《大乘起信论》的“一心二门”说为根据，视世人之心既是真心、清净、觉悟，又是妄心、染污、烦恼。从体用关系上看，便有定慧“体一不二”以及“真如是念之体，念是真如之用”的无念说。真心、清净、觉悟即是佛性、性净之心；妄心、染污、烦恼即是自心、具体心。慧能认为，无明烦恼与真如佛性同时先天具有，故云：“菩提本清净，起心即是妄；净性在妄中，但正除

三障。”而“烦恼即是菩提”、“自心自佛真佛”之说也由此而成立。宗密曾说：

> 迷起一切烦恼，烦恼亦不离此心；悟起无边妙用，妙用亦不离此心。妙用烦恼，功用虽殊，在悟在迷，此心不异。欲求佛道，须悟此心。①

这一迷悟一体之心，便是慧能所说的心。禅宗核心思想“直指人心，见性成佛”源于此迷悟一体之心说。《坛经》所谓“不假外修，但于自心，令自本性常起正见”；“何不从于自心，顿现真如本性？”都将自心与本性联系在一起，从现象的“自心”入手，达到本质的“本性”（真如佛性）领悟。简约地说，也就是“识心见性”，“识心”是用，“见性”是体；从用上见体，由体而起用。这里，识心是首要的、决定性的。因为只有识心，才能见性，识心也就是见性。从步骤上说，表面上似乎分作先后两步，实际上只是一步。自心与本性原本一体不二，所以修行方面排除了楞伽师们看心看净、念佛坐禅的繁杂手段，无须去除妄念，只要求对自心的刹那了悟。定慧等学、无念为宗、无住为本之所以成立，是以自心与本性的体一不二为基础的。并且，以慧能的这一思想为前提，后期禅宗无作无修、任其自然的风格才得以形成。

慧能在谈到智慧与妄念、清净与烦恼的关系时，有如下的比喻：

> 自性常清净，日月常明，只为云覆盖，上明下暗，不能了见日月星辰。忽遇惠风吹散，卷尽云雾，万象森罗，一时皆现。世人性净，犹如青天，慧如日，智如月，智慧常明。于外著境，妄念浮云盖覆，自性不能

① 《中华传心地禅门师资承袭图》。

明。

这一比喻出自如来藏思想。更具体地说，它与《楞伽经》中的如来藏说十分相似。四卷本《楞伽经》偏于将如来藏与识藏，也就是说把佛性与人心看成一体的东西，说：

> 此如来藏识藏，一切声闻缘觉，心想所见。虽自性清净，客尘所复故，犹见不净。
>
> 如来之藏是善不善因，能遍造一切趣生。……为无始虚伪恶习所熏，名为识藏。[①]

如来藏者，意谓真如产生一切染净、善恶之法，虽自性清净，但由于客尘障蔽而有烦恼不净。因如来藏入于一切众生心中，故人人皆具佛性。达摩禅也是接受如来藏思想而建立起来的，这一点上说，慧能禅没有完全与达摩禅决裂，而是继承、发展并改造了达摩禅。达摩教人"深信含生同一真性"，体悟"无自无他，凡圣等一"，便是用如来藏思想来启示后学。故其弟子慧可在《答向居士偈》中也说："本迷摩尼谓瓦砾，豁然自觉是真珠。无明智慧等无异，当知万法即皆如。……观身与佛不差别，何须更觅彼无余"。[②]慧可以后的历代楞伽师，仍然坚持了这一思想。如道信说："即看此等心，即是如来真实法性之身。……名虽无量，皆同一体。"[③]神秀弟子净觉说："故知众生与佛性，本来共同。以水况冰，体何有异？冰由质碍，喻众生之系缚；水性灵通，等佛性之圆净。"[④]事实上，"即心即佛"之说已是许多大乘经典的共通观点，早已成为佛教学者能普遍接受的观念。问题在于，第

---

① 《楞伽经》卷四

② 《续高僧传》卷一六，《慧可传》。

③④ 《楞伽师资记》。

一，正如有学者所指出的，慧能对佛性与人心、真心与妄心的关系，着重从一体关系上予以强调，引向顿悟解脱；而楞伽师们则把它们的关系从不同功用方面去说明，突出染净对立，导致息妄渐修。[①]第二，楞伽师在佛性与人心之间，受《楞伽经》影响，较注重佛性，故而修行上特别留意于去烦恼、除尘埃的功夫，其偈所云"身是菩提树，心如明镜台。时时勤拂拭，莫使有尘埃"即是。慧能则更强调自心，他把佛性植入人的心中，因此无意于去烦恼、除尘埃，主张任运自然，从于自心顿现真如本性，其偈"菩提本无树，明镜亦非台。佛性常清净，何处有尘埃"即是。作此偈前，慧能认为，"不识本心，学法无益，识心见性，即悟大意。"所以要以偈"呈自本心"。

从上面分析可以看出，佛性和人心这两个范畴始终在慧能禅学中占核心位置。但在这个问题上，也有几处引人注目的地方。

其一是有关佛性的论述，出现由《楞伽经》向《涅槃经》转移的趋势。敦煌本《坛经》虽只是偶尔提到"佛性"这一术语，[②]但这决非表明慧能不重视佛性。相反，慧能是典型的佛性论者；他承认佛性的本有和人人成佛的可能。《坛经》的佛性思想大量地以"性"、"自性"、"本自性"等术语取代。这一取代决非文字游戏，而是从顿悟角度出发的严肃考虑。"自"即自身具备、"本"指本来具足，这就意味着，佛性只

①参考邢东风《略说中国佛教南北禅宗的异同》，《中国哲学史研究》1988年第二期。

②共提到四次，其中两次在慧能对弘忍的答话中，一次在慧能得法偈中，一次在慧能答韦使君问话中。

能依靠自己去领悟、证实，“自性”、“本自性”的说法比“佛性”的说法更易为广大民众、尤其是普通百姓所接受。由于“自心”、“本心”的对应和配合，人们很容易从中把握自证、自悟的方法。

其二是与佛性相比，自心的地位在慧能禅学中似乎更为突出，它是迷悟的关键所在。如他认为，“迷人念佛生彼，悟者自净其心”；“心但无不净，西方去此不远；心起不净之念，念佛往生难到”；“故知一切万法，尽在自身心中”。他的一行三昧，教人“常行直心”，即指通过自心的当下直觉，证悟本有佛性。

为进一步说明以上两点，必须借助于《曹溪大师别传》。《别传》虽有许多明显的错误和着意的伪造，已为胡适先生判为“一个无识陋僧妄作的一部伪书”，“毫无历史价值”，[1] 但若仔细研究，我们不难发现其中应有的“历史价值”。

我们之所以说慧能关于佛性的论述，出现由《楞伽经》向《涅槃经》转移的趋势，可由《别传》所载慧能与《涅槃经》关系得到佐证。敦煌本《坛经》虽有涅槃佛性思想的体现，但它没有直接推出《涅槃经》，甚至也没有提出《楞伽经》，[2] 形式上给人一种慧能只重《金刚经》般若思想而忽视《涅槃经》佛性学说的印象。《别传》则不仅多次提及《涅槃经》，而且通篇使用“佛性”术语。比如，《别传》写道：

---

① 《坛经考之一》，见《胡适文存》第四集卷二。

②唯一提及《楞伽经》的地方是铃木校订本第五节至第七节，言及弘忍打算请人画《楞伽》变相，见到神秀偈后，决定不画。此事与慧能无关。

其年，大师游行至曹溪，与村人刘志略结义为兄弟，时春秋三十。略有姑，出家配山涧寺，名无尽藏，常诵《涅槃经》。大师昼与略力役，夜即听经。至明，为无尽藏尼解释经义。……

仪凤元年初，于广州制旨寺听印宗法师讲《涅槃经》……能答曰：为此多法，不是佛性；佛性是不二之法。《涅槃经》明其佛性不二之法，即此禅也。……

薛简云：大师，何者是大乘见解？大师云：《涅槃经》云：明与无明，凡夫见二；智者了达，其性无二；无二之性，即是实性。实性者，即是佛性。佛性，在凡夫不灭，在贤圣不增，在烦恼而不垢，在禅定而不净，……

暂且不论年代记载方面的正误，《别传》在这里所述慧能对"佛性"的理解，并不是毫无依据的。所谓佛性是"不二之法"；佛性"在凡夫不灭，在贤圣不增，在烦恼而不垢，在禅定而不净"，这种理解，与敦煌本《坛经》对自性、本性的说明是一致的。

另外，敦煌本《坛经》多处引用了《金刚经》和《维摩经》，《别传》为了证实慧能的佛性思想，也引证了《金刚经》和《维摩经》，以为佐证。《别传》云：

中使薛简问大师：京城大德禅师教人，要假坐禅，若不因禅定解脱得道，无有是处。大师云：道由心悟，岂在坐耶？《金刚经》若有人言如来，若坐若卧，是人不解我所说义。如来者，无所从来，亦无所去，故名如来。无所从来，曰生；亦无所去，曰灭。若无生灭，而是如来清净禅，诸法空即是坐。大师告言：中使，道毕竟无得无证，岂况坐禅？……大师云：道无明暗，明暗

是代谢之义。明明无尽，亦是有尽，相待立名。《净名经》云：法无有比，无相待故。薛简云：明譬智慧，暗喻烦恼，修道之人，若不用智慧照生死烦恼，何得出离？大师云：烦恼即菩提，无二无别。汝见有智慧为能照，此是二乘见解，有智之人，悉不如是。

这里所引征的《金刚经》和《维摩经》材料，与敦煌本《坛经》所述慧能思想也是相符的。其中慧能所言“道无明暗”，直接指出出自《维摩经》“法无有比，无相待故”思想。敦煌本《坛经》记述慧能临终前向十弟子付嘱“三十六对”，许多学者认为难以理解，其实我们从《别传》和《坛经》共同重视《维摩经》角度看，慧能这一思想显然受《维摩经》般若性空学说和“不二法门”的中道实相思想的深刻影响，确实属于慧能所有。进一步说，由于中道实相所规定的对物质、精神现象或一切有无采取“不取不舍”的态度，使之成为《涅槃经》佛性思想和《金刚经》般若性空思想之间联系的桥梁。

《别传》又云：

大师告薛简曰：若欲将心要者，一切善恶，都无思量，心体湛寂，应用自在。薛简于言下大悟，云：大师，今日始知，佛性本自有之，昔日将为大远。今日始知，至道不遥，行之即是。今日始知，涅槃不远，触目菩提。今日始知，佛性不念善恶，无思、无念，无知、无作、不住。今日始知，佛性常住不变，不为诸恶所迁。

这一记载，与敦煌本《坛经》也有共通性。一是两者都承认佛性的本有，二是都提到“无念”、“无住”的思想。

笔者认为，敦煌本《坛经》所谓“自识本心，自见本性”；“从于自心，顿现真如本性”，也就是“直指人心，见性

成佛”，这一思想本身就足以说明，慧能将涅槃佛性论与般若空观已作了有效的结合。作为解脱成佛的实践修行。要从“自识本心”的简易工夫入手，即“直指人心”；作为解脱成佛的理论前提，要求理解“见性成佛”的意义，故要“自见本性”。但作为慧能禅学的完整体系的核心，这两者又相互联系、渗透，并融为一体，无前后次第可言。“顿悟”主要突出在两者的统一性上。

禅宗说“顿悟”，原则上不能没有佛性论作依据。表面上看，《楞伽经》的如来藏学说在慧能时代逐渐为《涅槃经》佛性论取代，但两者因有内在联系，所以要彻底抛弃《楞伽经》是不现实的。在慧能之后，《楞伽经》的地位又有上升趋势。印顺法师指出："《坛经》要人从现前身心中，众生本性的念念不住中去见性。什么是‘性’，虽似乎呼之欲出，但始终没有明白点出‘性在作用’。洪州门下所传‘性在作用’，与南阳慧忠所见的南方禅客相合。这是曹溪门下，更明白更直捷的用来接引学人了。”① 他没有进一步指出，洪州门下“性在作用”的提出，实在是由于重新重视《楞伽经》而实现的。

根据史料，我们知道，慧能出身贫寒，社会地位低贱，未进学，不识字，但他天分极高，领悟能力颇强。他在参见弘忍期间及得法后十六年内未曾出家，只是在到广州后才正式出家。这样的身份和经历，使他具备以下几个特点。第一，要求平等。在他看来，人应该获得平等的社会地位，享有平等的人生权利。这种平等观念通过他的佛性论曲折地表达了出来。第二，缺乏经典研究的兴趣。慧能只懂得很少几

① 《中国禅宗史》，第388页。

种容易记诵的经典和几点根本性的教义，如《金刚经》、《维摩经》和《涅槃经》的性空学说及平等不二思想。象《楞伽经》那样名相稍繁的经典他便不可能通，《起信论》也一样。但是，《楞伽经》、《起信论》及其"一行三昧"既是东山法门的核心，慧能也就有可能在黄梅耳濡目染其精髓。第三，保持着正统僧人的行为举止。慧能在黄梅及岭南山林都没有长期坐禅的条件，而只能在心中修行（依心修持）。广州出家后，声名大振，不可能屈身请他人讲经，而外界求请繁多，这使他也无法长期静坐，只有更加强调"自心"。但慧能出家后，始于重视戒律并亲自传戒，没有呵佛骂祖、毁坏经像的极端举动。行止上他是一位正统僧人。

三、慧能与道生在"顿悟"说上的分歧

长期以来，在禅宗史研究领域，人们通常把慧能的"顿悟"说与竺道生的"顿悟"说联系在一起，或认为慧能"直接继承"了道生，或认为道生学说实为"禅宗的渊源"、"中国禅的基石"。从佛学的流传看，我们不否认前代学说对后代思想所起的影响，也不否认两种"顿悟"说在形式上极为相近，在思想方法上有某种类似。但是，若破除成见，便不难发现，两种"顿悟"说无论在产生的历史背景、思想渊源以及具体内容方面，都有着重大的差异。

第一，关于顿悟说的不同历史背景。

道生和慧能生活于不同的历史时期，他们的“顿悟”说乃是不同时期社会生活的产物。

竺道生(？——434) 是东晋后期、南朝刘宋初年的义学高僧，他所创立的“人人皆有佛性”说和“顿悟成佛”说，与这一历史时期的门阀士族经济、门阀士族统治下的官方哲学玄学有密不可分的联系。

西晋末年，中原战乱迭起，官僚贵族纷纷南逃，在过江的北方士族和南方土著士族联合支持下，建立起东晋政权。西晋政权虽已操在门阀士族的手中，但还未完全切断寒门上进的道路。东晋初年，门第界限渐趋森严，壁垒分明，所谓“选官用人，不料实德，惟在白望；不求才干，惟事请托”；“举贤不出世族，用法不及权贵”。[1] 逮至东晋末年，严格的门第界限已成为社会风尚。南朝的世家大族，承西晋以后的趋势，凭藉世资，坐致公卿。他们“视寒素之子，轻若仆隶，易如草芥，曾不以之为伍。”[2] 既然地主阶级内部等级如此分明，更遑论普通百姓与士族之间的距离了。

东晋南朝的门阀士族依仗政治特权，封山固泽，巧取豪夺，生活日趋奢糜。在豪华富贵的背后，士族人士却普遍感受到危亡的潜在威胁。为了摆脱内心的空虚和畏惧，他们转向精神的安慰，乃不惜“竭财以趋僧，破产以趋佛。”[3] 东晋佛教在成帝后一度消沉，但自哀帝起又对之崇尚，佛学遂成为上层社会的风尚。南朝佛法兴盛，以宋文帝元嘉之世、齐竟陵王当国之时和梁武帝之世为代表。道生活动的时代，正

① 《资治通鉴》卷九〇，晋元帝大兴元年。

② 《文苑英华》卷七六〇，引《寒素论》。

③ 《神灭论》

是晋哀帝至宋文帝佛法长盛不衰之际，这使他有条件目睹当时社会的真实面貌，建立为这一社会所需的佛教学说。

一般认为，东晋南北朝时期的中国佛教，北方偏重实践，南方偏重义理。原因之一，南方佛教是门阀士族控制、利用的宗教。东晋南朝，士族人士往往沉缅于佛学，乃至出家为僧。① 竺道生便是当时士族僧侣的典型，据载，他俗姓魏，"家世仕族，父为广戚令。"②

士族人士的学佛乃至直接投身寺院，给佛教以重大影响。他们不仅把自己的作风和生活方式带入寺院，使寺院蒙上一层士族色彩，而且也将士族阶层的思想观念带入佛学领域，使玄学更有效地影响佛学。是故，汤用彤先生说："士大夫信教为两晋大法昌明主因之一。而佛理谈玄，二方同趣，则又文人学士崇奉之由"。"佛义与玄学之同流，继承魏晋之风，为南统之特征。"③

---

①何充、孙绰、郗超等人是东晋士族奉佛、学佛的代表。刘宋时士族人士谢灵运、颜延之、王弘、范泰、何尚之等也都崇尚佛法，于佛学颇有见解。士族子弟出家为僧，既不失门第身份，又不离富贵生活，还可以摆脱世事困扰，优游岁月，乃至"成就佛道"。东晋释竺道潜（法深）为衣冠之胤（见《世说新语·德行篇》注、《高僧传》卷四），谓佛教的出世修道与入世交游权贵并无矛盾，其名言为"君自睹其朱门，贫道见为蓬户"（《高僧传》卷四）。释道温，俗姓皇甫，"高士谧之后也"（《高僧传》卷七），少年出家，依庐山慧远受学，后游长安，师事罗什。刘宋释法通，晋安东将军扬州都督熙的八世孙，"家世衣冠，礼义相袭"（《高僧传》卷八）。

②《高僧传》卷七。

③《汉魏两晋南北朝佛教史》，中华书局，1983年版，第297、299页。

道生之世，作为士族思想意识代表的玄学方兴未艾，佛学也采取与玄学类似的形态获得发展。① 士族的社会经历和思想意识使他们的佛学自然地偏重于哲学思辨，与老庄、玄学沟通，表现为尚清谈、重义解的特色。作为现实生活的反映，道生所倡导的“一阐提人皆得成佛”说和“顿悟成佛”论，同样是从门阀士族的切身利益出发，为门阀士族的统治服务的。东晋南朝的佛教，其主体是门阀士族、王公贵族以及知识界的上层。晦涩艰深的哲理难以为普通劳动群众所接受，却易为具有较高文化水平和玄学理论素养的社会上层人物欣赏。竺道生“既践法门，俊思奇拔，研味句义，即自开解。故年在志学，便登讲座，吐纳问辩，辞清珠玉。虽宿望学僧，当世名士，皆虑挫词穷，莫敢酬抗。”② 他投身于佛教义学的浪潮，积极为社会的上层分子设计他们所需的佛学理论。道生学说发表后，受到上层僧侣和门阀士族的热诚欢迎、顶礼赞叹：“时人以生推阐提得佛，此语有据；顿悟、不受报等，时亦宪章”；其“诸经义疏，世皆宝焉。”③

隋朝建立以后，东晋遗留的士族之风开始衰落，庶族寒门渐渐抬头。唐王朝致力于建设以宗室和功臣为核心的统治集团，压抑世家豪族；并通过科举放手招官，选拔人才，引

①东晋名士孙绰著《道贤论》，把两晋名僧竺法护、竺道潜、支遁等七人喻为魏晋之间的“竹林七贤”。郗超的《奉法要》则认为，佛教的般若学与世俗哲学玄学相辅相成，甚至可说是一回事。释道潜是佛教般若学派“六家七宗”中“本无异宗”的创造人之一，他优游讲席三十余载，“或畅‘方等’，或释老庄，投身北面者，莫不内外兼洽”(《高僧传》卷四)。释道温擅长哲理思辨，“义解足以析微，道心未易可测“(《高僧传》卷七)。释法能“游学三藏，专精‘方等’，‘大品’，《法华》尤所研审。年未登立，便为讲匠”(《高僧传》卷八)。

②③《高僧传》卷七。

用庶族地主。在这一背景下，佛教也开始发生变化。在唐高宗和武则天的大力扶植下，中国佛教进入鼎盛时期。此时，译经已达数千卷之巨，自撰论著也有数千卷之多；典籍浩如烟海，皓首难穷。各宗派领袖纷纷攀附皇室，结交权贵，声势显赫，位同公卿。寺院财产丰厚，奴仆成群；上层僧侣颐使气指，过着王侯贵族的生活。然而，伴随着士族衰落的历史趋势，在佛教鼎盛的背后，事实上已孕育着内在危机；佛教理论烦琐至极，影响了宗教信仰在普通民众中的普及；佛教僧侣的寄生性日益严重，加剧了与世俗地主之间的矛盾。佛教事业面临着严峻考验，亟有必要进行彻底改革。在上述社会背景和佛学背景下，慧能脱颖而出，提倡“顿悟成佛”说，创立禅宗，以挽救危机。从慧能起中国佛教进入了一个深刻反省的时期。

出身微贱、目不识丁的慧能，以崭新的姿态，排除念佛求生净土的迷信崇拜，反对糜费财物的巨额布施，把广大佛教徒从浩繁的经卷、深奥的教义以及传统仪轨的枷锁中解放出来，给危机隐伏的中国佛教开出一条新的路子。这是与道生相反的佛教发展路子。慧能的“顿悟”，主要对象不再是士族阶层。与士族日渐衰落，庶族地主社会地位日益上升的社会现实适应，慧能的学说客观上代表了庶族地主的需要。同时，慧能“顿悟”说的倡导，还与唐宋时期佛教世俗化的历史趋势相适应，标志着佛教在中国发展的一个阶段行将结束而另一个阶段即将来到。“安史之乱”后，慧能禅宗独盛，其它各宗派相继衰落，以繁琐宗教哲理探讨为特色的东晋南北朝至初唐的佛教不可避免地被以简易宗教实践为特色的中唐以后的佛教所取代。佛教的世俗化要求建立更为广泛的社会基础，慧能的“顿悟”说可以最大限度地为社会各阶层接受，尤

其是世俗平民和下层僧侣。

慧能的“顿悟”说为自己成功地树立了平民佛教家的形象，这与作为学问僧代表的道生不可同日而语。慧能禅宗以“明心见性”、“不立文字”、“教外别传”等口号标榜，显示出与传统佛教很不协调的姿态；他的“顿悟”远离理论问题的辨析，而直接来自每个人的心性修养。由于这种“顿悟”说以平民为主要对象，所以它富有世俗社会的生活气息，易与日常生活、生产活动紧密结合。道生则以“慧解为本。故钻仰群经，斟酌杂论”，并通过“潜思日久，彻悟言外”[①] 的手段，建立他的“顿悟”说。这一学说虽然新颖，但它还是印度佛教的继续，在本质上是对传统佛教的再次肯定。这种以义理顿悟为根本的佛学，与慧能以顿悟实践为根本的禅宗有重大差异；须知佛教的终极目的是要“成佛”，而这一目的在原则上不是通过理论的“顿悟”来实现的。

为了配合时代的要求，适应社会的实际需要，完成佛教的历史使命，道生和慧能根据各自面临的社会现实和佛教实况，提出自己的“顿悟”说。概言之，道生的“顿悟”，是一种经院式义学僧的理论体现，是从当时佛学派别的角度提出来的，是门阀士族经济的产物；慧能的“顿悟”，则是从禅的实践角度，以佛教宗派的形式加以表现，具有与生活日用紧密结合的特点，反映为门阀士族制度渐趋衰落时佛教改革的基本趋势。

第二，关于顿悟说的思想渊源。

在佛学背景和思想渊源方面，道生和慧能的“顿悟”也存在重大的分歧。

---

① 《高僧传》卷七

中国佛学在道生之前，基本是两大派。一是安世高所传的小乘禅经，一是鸠摩罗什所传的大乘佛学。道生的佛学，对这两方面都有所继承。慧琳的诔文说他：

> 中年游学，广搜异闻；自扬徂秦，登庐蹑霍。罗什大乘之趣，提婆小道之要，咸畅斯旨，究举其奥。①

道生去庐山时，正值僧伽提婆受慧远之邀，在该处讲解禅经，并译《阿毗昙心论》。道生乃与慧远共事提婆，学习小乘思想。后来，道生入长安，从罗什受学，参加大、小品《般若经》的翻译，遍学大乘各种经典。他融汇毗昙学、般若学和涅槃学，集当时佛学之大成。

道生的禅学思想是在充分肯定印度经典的基础上建立起来的，是对佛经的"钻仰"、"慧解"的结果。虽然他采取了不死守佛经文句而达到"彻悟言外"的方法，得出大胆的结论，但他始终没有背离佛经的基本精神。"一阐提人皆得成佛"的观点是在对六卷《泥洹经》"剖析经理，洞入幽微"基础上提出的，确实"此语有据"；"顿悟成佛"观点也是在"校阅真俗，研思因果"后建立的。他自誓：

> 若我所说反于经义者，请于现身即表疠疾。若与实相不相违背者，愿舍寿之时，据师子座。②

这是说，他本人也未曾想到要背离经典寸步。萧梁名僧僧旻指出，"宋世贵道生，开顿悟以通经。"③ 可见，他的"顿悟"是以"通经"为目的，以"通经"为手段的。道生曾说：

> 夫象以尽意，得意则象忘；言以诠理，入理则言

---

① 《广弘明集》卷二二。

② 《高僧传》卷七。

③ 《续高僧传》卷五。

息。自经典东流，译人重阻，多守滞文，鲜见圆义。若忘筌取鱼，始可与言道矣。①

据此，有人以为他的“顿悟”说并非由研读印度经典而来。其实这是一种误会。在门阀士族占统治地位，玄学广泛流行的条件下，道生以玄学“得意忘言”理论运用于佛教义理的辨析，从中发掘佛经的“圆义”，正是以他对经典的洞入幽微为基础的，这说明他对佛学具有高深造诣。

事实上，道生一生的佛学成就，有他的大量经疏、论著为证。他的主要观点最终也可以在佛经中找到出处，并非盲目的推测或毫无根据的发挥。印度佛经和传统佛学是道生“顿悟”说的依据，是他一系列佛学论著的前提。

慧能依据个人的主观心理状况，对禅予以新的意义，使传统的禅定形式受到贬斥。他的“顿悟”说意在提倡一种特殊的修行和实践，使自己的禅区别于同时代其他各家禅。

据有关资料记载，慧能家境贫困，少年市柴度日，为人役力，因“不识文字”，未曾“披寻经论”。与道生相比，慧能的禅虽也有自己的佛学背景，但他的佛学决不是通过对经典的反复研讨、剖析而得。唯其如此，他最终走的是与道生相反的、否定经典的道路。他说：

一切经书及诸文字，大小二乘十二部经，皆因人置，……一切经书，因人说有。

三世诸佛，十二部经，亦在人性中本自具有。②

他在“经书”与“人”之间作出了自己的抉择，视“人”、“人性”为成佛的根本。由此可知，从道生的“顿悟”难以引出佛教中

① 《续高僧传》卷五。

②敦煌本《坛经》。本节以下引文凡出此书者，也不再另注。

国化的结论，但由慧能的“顿悟”却可窥见佛教中国化的概貌；从道生的“顿悟”无法摆脱经疏章句的桎梏和对印度佛祖、经论的崇拜，由慧能的“顿悟”却可导致呵佛骂祖、焚烧佛像、毁辱经典的“离经叛道”行为。

隋唐时期，一些宗派在阐述印度经典之时，开始发表自己的独特见解。慧能则从中国传统文化的立场，以一个下层僧侣的身份，对印度佛学展开全面改造。他的“顿悟”说是中国佛学发展的必须产物，体现了中国人独特的思维方式、文化素养。

慧能是在对东山法门“一行三昧”改造的基础上，把涅槃佛性论和般若三昧[①]融为一体，提出“顿悟成佛”说的，东山法门的一行三昧依《文殊说般若经》，而慧能的一行三昧则主要依《起信论》，其中“本觉”说起了决定性作用。《起信论》云：

所言觉义者，谓心体离念。离念相者，等虚空界，无所不遍，法界一相，即是如来平等法身。依此法身，说名本觉。[②]

《起信论》所提出的“心性本觉”说与印度佛学的“心性本净”说有原则区别，它是中国佛教的思想。印度佛学的心性“本净”说，引导一种不断“革新”的成佛论，在实行上只有穷际追求、累世修炼，方得成佛；中国佛学的心性“本觉”说，指示一种旋即“返本”的成佛论，在实践中只要明见具足于己心的佛性，便可觉悟成佛。因此，“本觉”说直接启发了禅宗的“顿悟”论，乃至“一代禅教的各种学说，几乎都和这样思想

①般若三昧主要由定慧一体、无念、无相、无住等思想组成。
②吕澂先生认为《起信论》是中国人撰述。笔者同意这个观点。

有关。”①

慧能之所以能把涅槃佛性论和般若三昧融为一体，是“本觉”思想在起作用。

涅槃佛性，是关于众生成佛的可能性和现实性问题。慧能认为，心与性是相通的，或者说是同一个东西，本心就是佛性。本心的自然流露便是本性的自然显现，故可识心见性，见性成佛。这就是他所说的“自心自性真佛。”慧能这一佛性论的依据当是“心性本觉”说。所谓“本觉”，即众生本来觉悟，本来是佛，因此,“顿悟”不只是可能，而已成为现实的问题。慧能说,“佛犹也，分为四门：开觉知见，示觉知见，悟觉知见，入觉知见”，只要开示悟入“佛知见”，便是出世、成佛。他认为,“自心地上”有“觉性如来”，它“放大智慧光明，照耀六门清净。”所以他在承认心性“本净”同时，实际上是以心性“本觉”的学说立论，认为：

> 心中众生，各于自身自性自度。何名自性自度？自色身中，邪见烦恼，愚痴迷妄，自有本觉性。

王维的《碑铭》叙述慧能的基本思想是：

> 定无所入，慧无所依。大身过于十方，本觉超越三世。根尘不灭，非色灭空；行愿无成，即凡成圣。举足举手，长在道场；是心是情，同归心性。

所谓“本觉超越三世”，即是指般若之智各人先天具备，只须一念相应便当即实现。这里所说的，都指顿悟思想。宗密在概述禅宗“顿悟”说依据时，也把它归结为“本觉”的心性，说：

> 此心是一切众生清净本觉，亦名佛性，或云灵觉。

①吕澂《<大乘起信论>考证》，见《中国哲学史论》。山西人民出版社，1981年版。

迷起一切烦恼，烦恼亦不离此心；悟起无边妙用，妙用亦不离此心。[1]

宗密所概括的“触类是道而任心”的洪州禅特点，也是基于这种“本觉”说在起作用。在洪州禅基础上发展起来的临济禅进而主张“随处作主，立处即真”，究其原因，仍在心性本觉。因众生本来是佛，故无须语言文字、经典学问、佛事功课。

慧能声称，“但持《金刚般若波罗蜜经》一卷，即得见性入般若三昧。”他认为，般若之智，众生本来具备，说：“故知本性自有般若之智，自用智慧观照”；“有智慧者，自取本性般若之知”。同时他又把般若之智与菩提之觉相提并论，等量齐观，说：“菩提般若之知，世人本自有之，即缘心迷，不能自悟。”菩提，可意译为“觉”、“智”，指对佛教真理的觉悟。《起信论》以“觉”为“法界一相”、“如来平等法身”，即以众生先天具有的佛性为菩提。慧能的“顿悟”说也赋予“菩提”以同样的意义，说：“令学道者顿悟菩提，令自本性顿悟。”在他那里，佛性、般若、菩提，是一而三、三而一的概念，它们都是众生本来具足的，只是见与未见的问题，若刹那见得，“即烦恼是菩提。”为此，吕澂先生认为，慧能“菩提（心）本自性，起心（念）即是妄”的思想，“意谓自性本觉，起念成妄，返本即是，别无巧妙，故其实仍是本觉思想。”我们深表赞同，但至于说“此说恐即得之于黄梅者”，[2] 则似未必尽然。

概括地说，慧能禅的“顿悟”是无条件的，不加修饰的；而道生学说的“顿悟”是有条件的，需要种种学问知识为依

---

① 《中华传心地禅门师资承袭图》。

② 《禅学述原》见《中国哲学》第一三辑。

待。慧能在否定文字语言、轻视印度经典的背景下确立“顿悟”禅，并转而对中国撰述《起信论》本觉思想的充分重视；道生则是通过流行的玄学思辨，把大乘经典思想予以重新组织，在全面肯定佛教经典的前提下完成他的佛学。

第三，关于顿悟说的具体内容。

在“顿悟”说的具体内容上，道生和慧能也有重大分歧。

根据传统佛教教义，无论是“见道”（悟解）或“修道”（践行），都须遵循一定的阶级地位，所以是渐进的。佛教传进中国后有了七住顿悟说，这种被后世称为“小顿悟”的顿悟说，是把成佛的步骤分割为两截，显得很粗糙，难以引起大的反响，更何况不否认七住以前的漫长渐修渐悟过程。但它比起小乘学说来，无疑是一大发展。

竺道生的“大顿悟”是在对“小顿悟”思想批判的基础上发展起来的。他认为，在“七住”内不可能顿悟，只有至“十住”时最后一念“金刚道心”，才能顿悟成佛。他否定了顿悟的阶段性，但继承了“理不可分”的理论依据。

慧达《肇论疏》记述僧肇顿悟思想，说：“六地以还，有无不并；无二之理，必未全一，故未始悟理也。若七地以上，有无双涉，始名理悟。”“理”，指佛教“真理”，也即真如。真如无名无相，故理不可分。理既不可分，悟也不能为二。僧肇以为，至七住顿悟，是以全一之心悟不二之理。同时代人所作的《首楞严三昧经注序》中，也宣传了这一观点，说：

> 所以寂者，未可得而分也。……若至理之可分，斯非至极也。可分则有亏，斯成则有散。所谓为法身者，绝成亏，遗合散。灵鉴与玄风齐踪，员神与太阳俱畅。其明不分，万类殊观，法身全济，非亦宜乎？故曰不

分，无所坏也。[1]

"至理"、"法身"是浑然一体、不可分割的，所以"悟"也应该一次性地全体领取。

道生的"顿悟"说祖述了这一思想。慧达《肇论疏》指出：

竺道生法师大顿悟云：夫称顿者，明理不可分；悟语照极。以不二之悟，符不分之理。理智悉释，谓之顿悟。

道生自己也说："夫真理自然，悟亦冥符；真则无差，悟岂容易？"[2] 真理是玄妙整体，对真理的悟解是全体的一次完成，这就是"冥符"、契合。故时人指出："无生之证，生尽故其照必顿"。[3]"无生"，指实相、真如，即佛教真理；"其照必顿"，即认为对真理的悟解必然是"顿"。

上述观点反映了道生的认识论。这一认识论的出发点，认为有一种客观的精神本体"理"（实相、真理）；对"理"的证悟，是要以主观意识去印证客观精神。同时他以为，对真理的认识只能是一次性的、全体的，故而不承认相对真理的存在。

以这样的认识论为基础，道生大力宣传了"见理"、"明理"的重要性。他说："情不从理谓之垢也。若得见理，垢情必尽。""所以始于有身终至一切烦恼者，以明理转扶疏至结大悟实也。"[4] 认为见理和明理是去烦恼、除情垢的根本途

---

① 《出三藏记集》卷七

② 《大般涅槃经集解》卷首《序题经》。

③刘虬《无量义经序》，见《出三藏记集》卷九。

④ 《注维摩诘经》。

径。进而他认为，只有从“理”入手，成佛才有可能，说：

智解十二因缘，是因佛性也。今分为二，以理有解得，从理故成佛果，理为佛因也；解既得理，解为理因，是谓因之因也。

成佛从理，而至是果也[1]

所以他对“理”的悟解，主要通过认识途径；在对“真理”的认识基础上，才能“冥符”。这种认识，当然也就离不开语言文字：“文字语言，当理者是佛，乖则凡夫。”[2]时人赞誉他具有“穷理尽妙”[3]的才能，从一个侧面反映了他这种认识论在“顿悟”说中的地位。

禅宗的思想，是本体论的思想，具有强烈的神秘色彩。禅宗的理想，是要超越一切现象，直接把握精神本体，使主体融入客体。但在解脱论的方法论上，则强调“心生一切法生，生灭一切法灭”，把宇宙万物、一切物质和精神的现象归结为心的产物。禅宗的“顿悟”，便在此一心上用功夫，以“心”的迷悟为关键：

妙用烦恼，功过虽殊，在悟在迷，此心不异。欲求佛道，须悟此心[4]。

这方面禅宗所表现的强烈主观色彩，是道生“明理”说所不可能具备的。慧能论“顿悟”，从“自明本心”着手，以个人主观能动性为前提，主张“但于自心，令自本性常起正见，烦恼尘劳众生，当时尽悟”；“从于自心，顿现真如本性”。所以，禅宗是反对“明理”的，认为“前念迷即凡，后念悟即佛”，迷

①② 《大般涅槃经集解》。

③ 《高僧传》卷七。

④宗密《中华传心地禅门师资承袭图》。

悟只在"一念"之间，容不得"见理"、"明理"，或是"穷理"。由于上述原因，使得慧能禅表现为"不假外修"、"来去自由"的活泼、开放性格。相比之下，道生的学说，本质仍是呆板的、封闭式的。

正因为慧能以"心性本觉"立说，以为心性先天地具备灵知灵觉，"大智慧光明"，所以他实际上不承认一般意义上的认识活动。慧能后裔的顿悟实践，采取一系列踏、踢、喝等充满神秘色彩的手段，有意识排除概念、判断、推理、论证等正常的思维和表达方式，以对自心佛性的直觉代替对"理"的认识，也是以"本觉"说为背景的。

道生"顿悟"说的另一重要内容是"积学无限"和"不废渐悟"。

谢灵运在转述道生顿悟学说时说：

> 释氏之论，圣道虽远，积学能至；累尽鉴生，方应渐悟。孔子之论，圣道既妙，虽颜殆庶；体无鉴周，理归一极。有新论道士以为寂鉴微妙，不容阶级；积学无限，何为自绝。①

意思是说，成佛的道路虽很遥远，但通过长期的学习是能够达到的；只要把人生的束缚全部解脱，这时就会获得认识上的悟解。儒家则主张，成圣的道路十分玄妙，即使孔子的高足颜渊也只能达到"庶几"的境界；故当全面体认虚无的本体，领悟宇宙的究竟。谢灵运进而理解道生的思想，说：

> 今去释氏之渐悟，而取其能至；去孔氏之殆庶，而取其一极。一极异渐悟，能至非殆庶。故理之所去，虽

① 《与诸道人辨宗论》，见《广弘明集》卷一八。

合各取，然其离孔、释矣。①

这一理解，掺入了谢灵运调和儒释的观点。意思是说，道生的顿悟，一方面去佛教“渐悟”之说，取其“能至”思想；另一方面去儒家“殆庶”之说，取其“一极思想”。经过这一去、取的加工过程，“顿悟”学说便既不同于儒家，又不同于佛教了。这样，谢灵运便在肯定道生“顿悟”学说同时，又不否认他的“积学能至”、“积学无限”而成佛的思想。事实上，道生正是把“积学”作为最后“不容阶级”而“顿悟”的先决条件。

“积学”，在道生学说中与“闻解”是同义词。道生认为，“见解名悟，闻解名信。信解非真，悟发信谢”；“悟不自生，必籍信渐。”② 他把认识分为“信”与“悟”两大类，“信”指对佛教知识的学习和见闻，这类认识实际即指积学所获；悟则指对佛教真理的独特悟解。他认为，积学不是最终目的，它只是通向顿悟的桥梁；但他又强调，没有积学这座桥梁，便永远达不到顿悟。毫无疑问，积学在这里还是渐悟（包括渐修）的同义语。这也就是说，顿悟离不开渐悟，顿悟必须依赖渐悟。道生在《维摩诘经注》中说：“理不可顿阶，必要粗以至精，损之又损，以至于无损”。这一“损之又损”，由粗到精的过程，显然是对“理”的渐悟的过程，至“无损”之时，方是“万滞同尽”的顿悟之域。这再次表明，他的“大顿悟”是对支道林、僧肇等人“小顿悟”的批判继承。他取其中“顿悟”一说，却否认七住顿悟说，代之以十住顿悟说，并视十住以前都是渐悟的过程。在这个意义上，《高僧传》说，生公“笼

① 《与诸道人辨宗论》，见《广弘明集》卷一八。

②慧达《肇论疏》

罩旧说，妙有渊旨”。[1]

谢灵运在《辨宗论》中，曾认为渐悟是假知，顿悟是真知。对此，道生表示异议，说：

> 苟若不知，焉能有信？然则由教而信，非不知也。但资彼之知，理在我表。资彼可以至我，庸得无功于日进？未是我知，何由有分于入照？岂不以见理于外，非复全昧；知不自知，未为能照耶？

大意是，由佛教教义而有见闻信解，渐悟的过程怎能说不知呢？只是这种知，尚未悟到真“理”。但藉此却可使我获得真知，这当然是一种对顿悟有益的过程。这里，道生在提倡顿悟学说时，对十住之前的渐悟过程给予了适当地位。

慧能则把他的解脱论集中在“顿悟”上。在慧能看来，顿悟毋须准备，直下便是，不用积学而实现。其弟子神会对此加以渲染，并声称：

> 我六代大师，一一皆单刀直入，直了见性，不言阶渐。[2]

他们认为，“觉悟”是在一念之间实现的，不需要以渐进的悟解和修行为前提。为此，“放下屠刀，立地成佛”的口号后来便成为禅宗顿悟学说的形象比喻。吕澂先生曾认为，“慧能于三地之信行地不视为修行，净行顿悟方谓之修。修为得乎般若，悟则般若全现即为如来。故《坛经》云：自性自悟，顿悟顿修，亦无渐次。此《坛经》之中心意义也。”[3]且不说“顿悟顿修”是否为《坛经》中心意义，慧能轻视渐修的倾向

---

①卷七

②《答崇远法师问》

③《禅宗述原》

在《坛经》中则是明显的；至于禅宗后来的发展变化是否坚持了这一点，以后将会谈到。

四、慧能禅的几点评论

慧能创立禅宗，这是中国佛教的一次重大革新，使佛教沿着中国化的方向迈出了实质性的一步。

外来的佛教要在中国这块土地上传播和发展，就必须使自己的教义和实践适应中国文化的传统，实现中国化。佛教中国化是一个历史过程。东汉三国是佛教在中国的初传时期，人们对佛教了解甚少，把它看成社会上流行的神仙道术的一种。魏晋时期玄学盛行，以般若学说为基本内容的大乘空宗因思想上与玄学有相似之处，故得以迅速传播，而佛教学者则多用老庄、玄学思想来解释佛教教义，迎合当时上层社会的需要。南北朝时期，佛教和传统文化加强融合，随着佛教的发展，出现了众多学派。学派的成立，为隋唐时期宗派的相继创立提供了思想理论基础。禅宗是隋唐众多佛教宗派之一，与其他各宗相比，带有更多的民族特色。

试从以下三个方面予以分析。

第一，关于在现实生活中追求解脱的思想。

解脱之境即通常所谓涅槃境界，在印度佛教中，有一从原始佛教的灰身灭智到大乘佛教主观认识转变的发展过程。慧能以"心"为根本的纯粹主观"顿悟"为解脱之境，则是一个

飞跃。这一思想的形成，与中国传统的生活方式和儒家的心性学说有某种联系。

中国传统的生活方式决定于封建宗法制度以及这一制度下的小农生产方式。宗法制度和小农生产保证了人们对现实生活和人伦日用的高度重视。禅在中国之所以被重视，乃至风靡一时，既是对世俗生活的失望，又是对社会日用的怀念。人们需要借助于禅的实践，给现实的心灵以慰藉。慧能禅宗，它的出发点和归宿处，不消说，显示了自己是一种十足的出世的宗教（解脱、涅槃、成佛）。但是，为了挽救佛教，慧能选择了与世俗生活适应的道路。"顿悟成佛"这一简易的成佛途径和平民化的教义，突出体现了世间与出世间、凡夫与佛、烦恼与菩提之间的"体一不二"，使世俗生活的人伦日用成为解脱过程中不可或少的内容。这与传统佛教乃至北宗禅法所采取的消极地与外界隔绝的方式有着重大区别。

慧能通过"顿悟"学说，将俗世与天国、凡夫与佛统一了起来，为信徒指引了一个与人生密切结合的理想境界。慧能认为，现实世界就是理想世界，理想世界应该在现实世界中去追求，并不是在现实世界之外另有一个理想世界。所以道，"迷人愿生东方、西方，所在处并皆一种"；"若悟无生顿法，见西方只在刹那；不悟顿教大乘，念佛往生路遥。"①解脱、成佛，应在现实生活中求取，离开现实生活，难以实现："法元在世间，于世出世间；勿离世间上，外求出世间。"②所谓现实生活，当指普通人的行住坐卧、人伦日用，包括吃饭穿衣、屙屎送尿、担水砍柴，乃至尊敬长者、爱护弱小。根据顿悟原则，传统佛教的出家与在家的严格区分开始失去

①②敦煌本《坛经》。

意义。[1] 可见，慧能确实做了一件使"神"重新还原为"人"的工作。他破除了佛教出家僧侣寺院生活的固有本色。由于禅对中国的生产方式和生活方式的适应，增强了禅自身的应变能力。慧能去世不久，禅僧开始自给自足，靠劳作度日，把中国古代小农经济的生产方式紧密地结合到僧众的日常生活中，从而使禅更趋平民化、世俗化。

慧能之所以为禅众指出一条通向理想境界的崭新道路，在于他把涅槃佛性学说和般若中观思想有机结合。《涅槃经》讲佛性，《金刚经》说心，两者的结合，便是慧能的心性论。他认为，站在不二的立场上，自心与佛性是统一的，也是体一不二的。但是，在实际应用中，由于他强调当下领悟，所以更注意由心起用而及于性之本体。这样，不仅引导禅众使活泼的现实人心处于自然状态，而且又能有效地通过"本觉"说而与儒家心性学说相配合。孟子的性善论，旨在说明人人皆具备成为圣人的可能性，以及为使可能性最终成为现实性必须要完成的道德修养。孟子认为，人类有一种共同的天赋本性，这种本性的具体表现是恻隐之心、羞恶之心、辞让之心、是非之心即仁、义、礼、智四种道德。他说："仁义礼智，非由外铄我也，我固有之也，弗思耳矣。"[2] 为此，他从个人的主观因素方面发掘，提出"养心"、"知心"、"知性"的修养方法，强调"反求诸己"[3] 在成圣道路上的重

---

①敦煌本《坛经》云："若欲修行，在家亦得，不由在寺。在寺不修，如西方心恶之人；在家若修，如东方人修善。"这一思想虽是对大乘居士佛教的发展，但在慧能顿悟说中有更积极的意义。同时，它又为宋代居士佛教的繁荣开拓了道路。

②《孟子·告子上》

③《孟子·公孙丑上》

要性。反求诸己，就是要人们检查主观上是否放弃了天赋“四端”的心，以恢复先天之善的本性。通过反省，自认为一切符合道德观念，便是无尚的快乐，即所谓“反身而诚，乐莫大焉”。[1] 这里所说的“反求诸己”、“反身而诚”，也是由本心而达本性的功夫。这正如傅伟勋先生所说：“‘佛心佛性’是大乘佛学的传统名辞，‘本心本性’则源于孟子，慧能首次正式借用，装上超道德（而非否定道德）的实存醒悟的本原这个禅宗新义。”[2] 慧能无疑受了这种主观内省的儒家心性学说的影响；禅宗虽然并不严格按儒家道德标准去实践，但也未尝与之彻底决裂。事实上，在慧能之后，禅宗进一步向儒家靠拢，乃至炮制出大量谈论孝道的著作。

现在我们还要进一步指出，慧能“识自本心”的易简功夫和“自见本性”的终极目的，为宋明理学的“极高明而道中庸”开拓了道路。“识自本心”，在日常生活中、行住坐卧中发现自心是佛，这是最普通的人也能做到的极平凡的事，而一旦“自见本性”，便已进入另一天地，别一种崇高精神境界，获得最大精神满足。故冯友兰先生说：“如照禅宗所说，则应务应世对于圣人就是妙道，‘动用之域’就是‘无为之境’。如此说，则只有一行，没有两行。但如果担水砍柴就是妙道，何以修道的人仍须出家？何以‘事父事君’不是妙道？这又须下一转语。宋明道学的使命，就在再下这一转语。”[3] 这一转语，就是要改造佛教的成佛作祖为成圣作贤，用“修齐治平”

---

① 《孟子·尽心上》
② 《从西方哲学到禅佛教》，三联书店，1989年4月版，第317页。
③ 《论禅宗》，见张文达等编《禅宗历史与文化》，黑龙江教育出版社，1988年12月版，第20页。

取代解脱、涅槃。

第二，关于自在解脱的道家化倾向。

中国传统思想，不仅孔孟儒家重视现实人生，就是老庄道家也是如此。他们都未曾割裂现实世界与理想世界的联系，主张在现实生活中实现理想境界。老子设想在天道自然无为的哲学指导下，实现治国平天下；庄子追求超越，进入“逍遥”之境，但也并不主张出世。

慧能禅要求禅众在现实世界中“来去自由”，在日常生活中“自在解脱”，其思想依据是“无念”学说。“无念”学说在经过神会极力宣传后，成为禅宗与过去楞伽师相区别的重要标志。而这一学说在中国的源头便是庄子的“无待”和“逍遥”思想。

庄子从肯定人的自然本性出发，认为人们由于受外物的制约（“有待”）而失去自由；所以人们应该超越一切外物和自我的牵累、干扰，追求高层次的精神的宁静与自由。这样，既生活于这一矛盾纷争的现实世界，又可获得“无待”、“逍遥”的自由。庄子所说的“无待”，要求人们任其自然，与万物混为一体，乃至“独与天地精神往来”。[①] 这一精神解脱的至极便是成为“真人”，此时当获得绝对的自由。而由受制于外物到获取自由的整个过程，始终依靠“心”来进行，通过“心”而实现。慧能的“无念”虽带有宗教神学目的，但在形式和效果上十分类似于庄子的“心斋”、“坐忘”说。[②] 庄子主张“不谴是非，以与世俗处”，[③]慧能则认为成佛应当“勿离世间上，外求出世间”。两者意趣相似。

---

①③《庄子·天下篇》

②有人认为庄子思想有很强烈的宗教色彩。

但是，庄子道家思想对慧能直接产生影响的，恐怕还是僧肇。

较早试图将印度佛学中国化的是僧肇。僧肇曾有效地使般若学说与玄学思想融为一体。据载，僧肇早年曾“历观经史，备尽坟籍，志好玄微，每以《庄》、《老》为心要”，“后见《维摩经》，欢喜顶受，披寻玩味，乃言‘始知所归矣’，因此出家”。[①] 僧肇的从学经历，反映了当时学术界的一般思潮；东晋时期的知识分子，都是走的从玄学至佛学的道路。时人所说的《庄》、《老》，指的是玄学，不完全指庄周、老子的思想，僧肇把《庄》、《老》与《维摩经》沟通起来，从而形成自己的理论体系。僧肇学术活动的时期，玄学理论已发展成熟，由王弼的“老学”时代进到郭象的“庄学”时代。从“老庄”转为“庄老”，是当时玄学的一大变化，这对僧肇颇有影响。他读到《老子·德章》时叹道：“美则美矣，然期栖神冥累之方，犹未尽善”。[②]

僧肇在他的《肇论·涅槃无名论》中说：

> 《净名》曰：不离烦恼而得涅槃。《天女》曰：不出魔界而入佛界。然则玄道在于妙悟，妙悟在于即真；即真即有无齐观，齐观即彼己莫二。所以天地与我同根，万物与我一体。……于外无数，于内无心，彼此寂灭，物我冥一，泊尔无朕，乃曰涅槃。

在《维摩诘经注·问疾品》中他又说：

> 夫有由心生，心因有起；是非之域，妄想所存。故有无殊论，纷然交竞者也。若能空虚其怀，冥心真境，妙存环中，有无一观者，虽复智周万物，未始为有；幽

①② 《高僧传》卷六，《僧肇传》。

途无照，未始为无。故能齐天地为一旨而不乖其实，镜群有以玄通而物我俱一。物我俱一，故智无照功；不乖其实，故物物自周。

这两段话表达的思想源于《庄子·齐物论》。僧肇将庄子"齐物我"、"一有无"的思想应用于佛教修养，以为通过这样的修养，可达到涅槃境界。

由于僧肇从其师罗什那里主要接受了《维摩经》的思想，他在将《维摩经》与《庄子》加以会通时，强调指出，上述修养应在现实生活中完成，涅槃必须在烦恼尘世里实现。《肇论·不真空论》云：

是以圣人乘千化而不变，履万惑而常通者，以其即万物之自虚，不假虚而虚物也。故经云：甚奇，世尊！不动真际为诸法立处，非离真而立处，立处即真也。然则道远乎哉？触事而真。圣远乎哉？体之即神。

这一"触事而真"、"体之即神"的"立处即真"思想，虽然带有神秘主义色彩，但它反映了僧肇将佛教般若学与玄学结合的一大成就，成为禅宗思想的重要理论依据。慧能十分重视《维摩经》，敦煌本《坛经》就曾大量引用《维摩经》，论证己说。由此可知，慧能受僧肇影响决非偶然。

第三，由于受道家思想的影响，慧能禅转向意识主体的能动性，把解脱视为主观的精神自由。

佛教自传入中国，数百年内，印度诸佛始终是佛教徒们狂热膜拜的对象。但是，在慧能看来，"佛"只是这个字的本义即觉悟，归依佛也就是认识自心自性。他有力地破除了人们对"西方"的迷信和对"佛祖"的崇拜。慧能把佛教传说的一切佛、菩萨都视为主观精神的产物，说："慈悲即是观音，喜舍名为势至，能净是释迦，平直是弥勒。"认为只要通过意识

的转变，即刻成就佛道："自心地上觉性如来，放大智慧光明，照耀六门清净，照破六欲诸天下。三毒若除，地狱一时消灭，内外明彻，不异西方。"[1] 顺着这一思想路子，慧能之后，禅宗进一步提倡"大胆怀疑"、"独立思考"，主张"离经叛道"。这些，对不断摆脱印度佛教的繁琐神学理论和宗教仪礼都具有重大意义。

慧能的"顿悟"学说，为禅宗确立了一条简明的思想路线，那就是要求禅僧依靠自力，发挥主体意识的能动性。他把庄子消极的"心斋"、"坐忘"改造为积极的"无念"、"无住"，而把庄子要求摆脱社会束缚，过一种符合自己本性的恬静安适生活，取得人生自由的思想发展了。庄子认为，最正常的生活，就是符合人类自然本性的生活。为了按自然本性生活，人们必须摆脱仁义礼智的枷锁，克服儒家道德律令的约束。他说：

> 且夫待钩绳规矩而正者，是削其性者也；待绳约胶漆而固者，是侵其德者也。屈折礼乐，呴俞仁义，以慰天下之心者，此失其常然也。[2]

各种道德规范对于人们只会"削其性"、"侵其德"，破坏人们的正常生活。庄子认为，对货财的追求和对仁义的追求，本质是一样的，都是为了身外之物而摧残自己的身体和生命，不能任其自然之本性。在庄子看来，人是单个的自然人，他要追求的是个人的自由和幸福，他的理想人物是"天子不得臣，诸侯不得友"的精神绝对自由者。庄子思想不为王权所容，不为正统思想家所喜，乃是理所当然的。

---

①敦煌本《坛经》。

②《庄子·骈拇》。

慧能从意识主体的能动性方面对庄子的“自由”思想进行了改造和发展。他并不如庄子那样，对儒家的仁义道德规范加以严厉批判，而是采取一切默认的态度。慧能引导禅众致力于内心反省，发掘自身能量，在主观精神的升华方面表现出既不同于儒家又不同于道家的特色。其结果，使禅朝向大机大用方面积极展开，实现在日常生活里自由自在、无为而无不为的妙用妙行。从这一意义上说，慧能禅确实起了觉醒人心、解放思想的作用。由慧能的主体意识发动为起点，才有后期禅宗的呵佛骂祖，毁佛谤法的“叛逆”行径，也才会有阳明心学良知主体说的确立。

神会的禅学思想及其历史地位

一、荷泽神会的生平

神会（684——758），① 襄阳人，② 俗姓高。据《宋高僧传》，神会

> 年方幼学，厥性淳明，从师传授《五经》，克通幽赜；次寻《庄》、《老》、灵府廓然。览《后汉书》，知浮图之说，由是于释教留神，乃无仕进之意，辞亲投本府国昌寺颢元法师下出家。③

神会在学佛之前，已有很深的孔孟儒学和老庄道学功底，这对他后来继承慧能学说，弘扬曹溪宗旨很有帮助。在他学佛后，“讽诵群经，易同反掌，全大律仪，匪贪讲贯”，④在经论

---

①神会生卒年代，有多种说法。此据宗密著《圆觉经大疏钞》及慧空撰《神会塔铭》。上述两种材料一致指出，神会卒于唐肃宗乾元元年，享年七十有五。《神会塔铭》系最新考古资料，于1983年12月出土于河南洛阳西山唐代宝应寺遗址，详见温玉成《记新出土的荷泽大师神会塔铭》一文，《世界宗教研究》，1984年第二期。

②敦煌本《坛经》作“南阳人”，误。

③④《宋高僧传》卷八、《神会传》。

学问方面优于慧能。

据载，神会出家后，在去曹溪之前，曾师事神秀三年。“先事北宗神秀三年。秀奉敕追入，和上遂往岭南。”[①] 时在大足元年（701），“闻岭南曹溪慧能禅师盛扬法道，学者骏奔，乃效善财，南方参问，裂裳裹足，以千里为跬步之间耳。”[②]神会在曹溪受学期间，曾一度外出游历，收益颇多。当他重回曹溪时，慧能予以付嘱：

> 神会北游，广其见闻，于西京受戒。景龙年中，却归曹溪。大师知其纯熟，遂默授密语。[③]

此后，神会常在慧能左右，成为慧能晚年的得意弟子。[④]故王维的《六祖能禅师碑铭》中说他：

> 遇师于晚景，闻道于中年。广量出于凡心，利智逾于宿学。虽末后供，乐最上乘。

这是以《大涅槃经》中的故事来比喻神会。经中说到金工纯陀系佛陀收的最后一个弟子，佛陀临死时由他供养，故他受到佛陀最后教诲。神会也曾在自己著作中以纯陀自命。但这并不表明神会便是慧能的唯一嗣法弟子。敦煌本《坛经》客观地认为，神会是慧能十大弟子之一，与其他九弟子享有同等的分头弘化的机会和权利：

> 大师遂唤门人法海、志诚、法达、智常、志通、志彻、志道、法珍、法如、神会，大师言：汝等拾弟子近前。汝等不同余人，吾灭度后，汝各为一方头，吾教汝

---

①②③《圆觉经大疏抄》卷三之下。

④由于上述经历，使神会对南北禅宗有广泛的接触了解，对慧能的高明之处（或更投合他的志趣）及北宗的缺欠之处均有较全面把握。这是他后来北上中原，与神秀弟子辈争夺法统的基本条件。

说法，不失本宗。

慧能卒后，神会在曹溪继续住了数年。其后乃“遍寻名迹。”至开元八年（720），“敕配住南阳龙兴寺”。神会在南阳时间较长，有一定声望，故被时人称为“南阳和上”。南阳期间，他与太守王弼、内乡县令张万顷等地方官僚有联系。这时起，神会已有意于北方地区宣扬慧能顿悟宗旨。

开元二十二年（734），正月十五日，神会在滑台（今河南滑县）大云寺开“无遮大会”，与山东崇远法师（神秀系统）展开辩论，正式向神秀“北宗”一系发起攻击。他自称，辩论的目的，是要“为天下学道者辨其是非，为天下学道者定其旨见。”[①] 在辩论中，他提出了南北禅宗的根本区别所在，说：

> 顿渐不同，所以不许。我六代大师，一一皆言单刀直入，直了见性，不言阶渐。夫学道者须顿悟渐修，不离是口口得解脱。[②]
>
> 若教人凝心入定，住心看净，起心外照，摄心内证者，此是障菩提。今言坐者，念不起为坐。今言禅者，见本性为禅。所以不教人坐身坐心入定。[③]

他声称：

> 普寂禅师与南宗有别。我自料简是非，定其宗旨。我今弘扬大乘，建立正法，令一切众生闻知，岂惜身命？[④]

毫无疑问，神会是挑起南北禅宗之争的第一人，其原

---

①胡适校写本《菩提达摩南宗定是非论》，见《神会和尚遗集》卷二。

②③④胡适校写本《神会语录》第三残卷，见《神会和尚遗集》卷三。

因，既有教理、教义方面的是非判断，但也有明显的宗派立场的考虑。在论争中，神会既判北宗“师承是傍、法门是渐”，又对弘忍传法衣给慧能一事大肆渲染，以示该系嫡传了达摩正法。从宗派立场出发，为了派系利益而展开的挑战（其中甚至不惜伪造历史、虚构事实），我们认为是不值得称道的。滑台大会上，以及滑台大会后，北宗对神会采取抵抗和反击的态度，这是必然的。另一方面，我们站在历史唯物主义的立场上，应该承认，神会为慧能顿教所作的宣传是符合禅宗发展的要求的，是代表了当时佛教运动的历史趋势的；他的奋斗精神也有可敬之处。

滑台大会后，神会大约以南阳为中心，继续展开活动。在此期间，曾与王维相见于临湍驿中，王维对神会所说之法深表折服，说：

> 大奇。曾闻大德，皆未有作如此说。……此南阳郡，有好大德，有佛法甚不可思议。①

可见神会的活动确实在北方地区发生了影响，起到了效果。天宝四年（745），兵部侍郎宋鼎请神会入东都（洛阳），住于荷泽寺，这是他后来被称“荷泽禅师”的由来。洛阳时期，神会一方面继续传播“曹溪了义”，宣扬“荷泽顿门”，使慧能禅宗思想在这一地区初步推广，渐次受到人们的重视；另一方面，他为确立自己的正宗法统地位，“于洛阳荷泽寺，崇树能之真堂，兵部侍郎宋鼎为碑焉。会序宗脉，从如来下西域诸祖外，震旦凡六祖，尽图缋其影。太尉房琯作《六叶图序》。”② 洛阳毕竟是北宗活动的中心，基础深广，实力雄

---

① 《神会语录》铃木大拙校订本。

② 《宋高僧传》卷八：《慧能传》。

厚。神会的作为受到北宗信徒的严厉反击，神会被迫于两年内四迁住所：

天宝十二年，被谮聚众，敕黜弋阳郡，又移武当郡。十三载，恩命量移襄州。至七月，又敕移荆州开元寺。皆北宗门下所致也。①

就在这时，时局突变，安史之乱的爆发给了神会以机会，使他时来运转。神会重返洛阳，被公推出来主持开坛度僧事项，为收复两京作出贡献，倍受朝廷礼敬。《宋高僧传》说：

十四年，范阳安禄山举兵内向，两京版荡，驾幸巴蜀。副元帅郭子仪率兵平殄，然于飞挽索然，用右仆射裴冕权计，大府各置戒坛度僧，僧税缗谓之"香火钱"，聚是以助军须。初洛都先陷，会越在草莽，时卢弈为贼所戮，群议乃请会主其坛度。于是寺宇宫观，鞠为灰烬，乃权创一院，悉资苫盖，而中筑方坛。所获财帛，顿支军费。代宗、郭子仪收复两京，会之济用，颇有力焉。②

不久，神会便受皇帝的供养："肃宗皇帝诏入内供养。敕将作大匠，并功齐力，为造禅宇于荷泽寺中。"③

郭子仪收复两京在至德二年（757），翌年即乾元元年（758）神会在荆州开元寺去世。由于神会对朝廷有功，故去世后仍备受敬重，地位继续上升。宗密记述道：

---

① 《圆觉经大疏钞》卷三之下。

② 《宋高僧传》卷八、《神会传》、按神会被众僧推举主持坛度，应具备两方面的先决条件：既有高深资望，又能谨持戒律。这与晚唐五代的禅宗相比，仍有距离。

③ 《宋高僧传》卷八《神会传》。

宝应二年，敕于塔所置宝应寺。大历五年，敕祖堂号真宗般若传法之堂。七年，敕赐塔额号般若大师之塔。贞元二年，敕皇太子集诸禅德，楷定禅门宗旨，遂立神会禅师为第七祖。①

神会受皇帝之敕，被立为禅宗七祖，从而慧能禅宗六祖也就有了依据。后来禅宗史的发展虽然没有使神会七祖的地位得到保证，但慧能六祖的地位却已无法动摇。

二、神会的禅学思想

自称神会第四代法嗣的圭峰宗密，在他的《禅源诸诠集都序》中，概括荷泽的基本思想，说：

诸法如梦，诸圣同说。故妄念本寂，尘境本空；空寂之心，灵知不昧。此即空寂之知，是汝真性。任迷任悟，心本自知；不藉缘生，不因境起。知之一字，众妙之门。由无始迷之，故妄执身心为我，起贪瞋等念。若得善友开示，顿悟空寂之知。知且无念无形，谁为我相人相？觉诸相空，心自无念；念起即觉，觉之即无。修行妙门，唯在此也。故虽备修万行，唯以无念为宗。但得无念知见，则爱恶自然淡泊，悲智自然增明，罪业自然断除，功行自然增进。既了诸相非相，自然无修之

① 《圆觉经大疏钞》卷三之下

修，烦恼尽时，生死即绝。生灭灭已，寂照现前，应用无穷，名之为佛。①

这段话的要点，可归纳为三个。一是以空寂之知为众妙之门，指向佛性论；二是得人开示，顿悟空寂之知，指向顿悟说；三是以无念为宗，脱离烦恼，指向解脱论。

现在我们试从这三个方面，分析神会的禅学思想。

第一，关于神会的佛性论。

慧能从自心和本性的角度来解释佛性，把佛性视为可以捉摸的、十分现实的东西，实际上开始了将佛性还原为活生生的人性的工作。神会在慧能学说基础上，进一步将佛性予以人性化。

佛家所说佛性，尽管玄虚飘缈、深奥晦涩，归根结底是人性的折射。将佛性还原为人性，在一定条件下是可以办到的。佛教讲佛性，儒家讲人性，最终都以探究人生意义为归宿，区别只在于，前者消极出世，后者积极治世，在人生态度上各执一端。但是，自从东晋南北朝开始，佛教以老庄思想为中介，注意对儒家思想的吸收，逐步走上儒释道三家之学的交融合流路途。慧能禅宗的建立，表明这一过程行将完成。神会禅学的一大要点，就是要通过佛性的人性化，消解、调和佛性与人性的对立，克服出世与入世的矛盾，并把对人生最高理想的追求和实现，放在今生当世。

神会认为，所谓成佛，并不要求离开现实世界去另找一个理想的对象，并为此而刻意求取功德；相反，应该在日常生活之中，保持或培养一种超脱的精神境界，意识到现实之“我”原来如此，现在依然如此，不曾欠少。神会这一思想的

① 《禅源诸诠集都序》卷二。《禅门师资承袭图》所述略同。

意义在于，他把禅僧对理想对象的信仰转化为对人们自身价值的肯定，具有对佛的超现实的实体性予以否定的潜在可能。他说："若人见本性，即坐如来地"。又说："真如之体，即是本心"；"真如之性，即是本心。"更说：

佛性即在众生心中。

我今能了如来性，如来即在我身中；我与如来无差别，如来即是我真如。

众生心即是佛，佛心即是众生心……

若约不了人论，有众生有佛；若其了者，众生心与佛心，元不别毋生。①

这里，一方面我们看到神会思想对慧能的继承，另一方面更可看出他将慧能思想加以推广的信心。神会在佛性论方面所做的，是要把由慧能开创的向人性还原的工作进一步宣传、发扬，还佛以人的本质，重视人的尊严。

神会的"众生"，虽然也不笼统地排斥人类以外的一切有情，但主要是指处于生死、烦恼之中的人类。由此出发，慧能、神会的佛性论与后期禅宗某些派系的佛性论各有特色。前者认为，只有有情才具佛性（事实上主要指有情中的人类），反对无情有佛性的观点；而后者则认为，佛性无所不在，遍于有情无情，所谓"青青翠竹尽是法身，郁郁黄花无非般若"，具有泛神论色彩。敦煌本《坛经》载慧能示弟子偈中，有"无情无佛种"一语。《神会语录》则载神会答袁禅师关于佛性的问话云：

牛头山袁禅师问：佛性遍一切处否？答曰：佛性遍一切有情，不遍一切无情。问曰：先辈大德皆言道，"青

① 《神会语录》铃木大拙校订本。

青翠竹尽是法身，郁郁黄花无非般若”。今禅师何故言道，佛性独遍一切有情，不遍一切无情？答曰：岂将青青翠竹同于功德法身，岂将郁郁黄花等般若之智？若青竹黄花同于法身般若者，如来于何经中，说与青竹黄花授菩提记？若是将青竹黄花同于法身般若者，此即外道说也。何以故？《涅槃经》云具有明文：无佛性者，所谓无情物是也。[1]

这段话，从表面上看，似乎缺乏将佛性加以普遍化的弱点，但神会的用意，正是在对佛性加以限制的情况下，突出人的尊严和价值。后期禅宗某些派系则是在慧能和神会充分肯定现实生活和主体意识的同时，为了弥补佛性的局限，提倡“青竹黄花”之说，使之表现泛神论色彩。

神会论佛性的一个重要特点，是主张佛性“本有今无”说。

神会认为，佛性是既平常又普遍，众生皆具的本然之性；它虽难以用语言予以表达，却能在日常生活中随时体验。《曹溪大师别传》有一段慧能与神会关于佛性论议的记载。慧能说：“我有法，无名无字，无眼无耳，无身无意，无言无示，无头无尾，无内无外，亦无中间，不去不来，非青黄赤白黑，非有非无，非因非果。”神会答道：“此之（当作“是”）佛之本源”；“本源者，诸佛本性。”慧能问：“我说无名无字，汝云何言佛性，有名字？”神会答：“佛性无名字，因和尚问，故立名字。正名字时，即无名字。”以下即是与敦煌本

① 《神会语录》。铃木大拙校订本。

《坛经》类似的关于神会受慧能杖试的记载。[①] 这段话中神会的回答与《神会语录》关于佛性的论述基本一致，应该看作是有所依据的。《神会语录》云：

> 佛性者，无得无生。何以故？非色非不色，不长不短，不高不下，不生不灭。以不生不灭故，得称为常。以常故，得称为本。

他又说，佛性"不似个物"；若其是物，不唤作佛性。"[②] 在神会看来，佛性既是恒常不变的本体，又是众生"本自具足"的"清净之性。"佛性体虽融入生死烦恼的众生之中，但又超越生灭变化。他认为，正由于众生先天具足佛性，所以说是佛性"本有"。他说："如众生佛性，亦复如是。此即本来自有，不从他得。"[③]

"本有佛性"，意味着人人皆具成佛的可能性。但是，实际上并非人人都能成佛，现实生活中真正成佛的毕竟极少。原因何在？神会认为：

> 众生虽有自然佛性，为迷故不觉，被烦恼所覆，流浪生死，不得成佛。……烦恼与佛性一时而有。若遇真正善知识指示，即能了性悟道；若不遇真正善知识，即造诸恶业，不能出离生死，故不得成佛。[④]

---

① 《别传》云："至夜间，大师问沙弥：我打汝时，佛性受否？答云：佛性无受。大师问：汝知痛否？沙弥答：知痛。大师问：汝既知痛，云何道佛性无受？沙弥答：岂同木石？虽痛而心性不受。"敦煌本《坛经》云："大师起把，打神会三下，却问神会：吾打汝，痛不痛？神会答言：亦痛亦不痛……若不痛，即同无情木石；若痛，即同凡夫，即起于恨。"从佛性角度说，无所谓痛；但从自然之人而言，则既非无情木石，当然知痛。可见两种资料的思想是相通的，都表明了神会对佛性的认识。而把木石（无情）与凡夫（有情）相区分的说法则又与《神会语录》一致。

②③④ 《神会语录》。铃木大拙校订本。

从这一角度说，佛性又是“今无”。所以，神会在佛性“本有”说同时，又提出了“今无”说。《神会语录》云：

问：“本有今无”偈[1]，其义云何？答曰：据《涅槃经》义，本有者，本有佛性；〔今无者〕，今无佛性。问：既言本有佛性，何故复言今无佛性？答：今言无佛性者，为被烦恼盖覆不见，所以言无。本无、今有者，本无者，本无烦恼；今有者，今日具有烦恼，纵使恒沙大劫烦恼，亦是今有。

所谓“今无佛性”，是指众生为烦恼所困扰、迷惑，因而不能发见自已本有佛性；事实上，佛性本来具有，先天具足。众生由于种种执着和贪求，为烦恼重重覆盖，错误地以为佛性“本无”，从而丧失成佛的信心。正确的看法应该是，佛性本有今无，烦恼本无今有。神会所论述的这种佛性与烦恼的对立统一关系，目的是要为禅宗指示一条由慧能开创的简捷成佛的道路。在神会看来，成佛的关键，在于人们能否从本质上把握自己，以佛性为“本”，实现由迷到悟的转变。

神会建立的佛性“本有今无”说，是他将佛性人性化的重要步骤，也是将如来藏佛性思想加以具体化、现实化的结果。“本有今无”说，不仅对禅宗本身的发展有深远意义，而且也造成对儒家人性学说的重大影响。李翱建立的“复性”学说，很大程度上得力于“本有今无”说。“复性”说的核心是“性善情恶”说，李翱说：

人之所以为圣人者，性也；人之所以惑其性者，情也。喜、怒、哀、惧、爱、恶、欲七者，皆情之所为也。情既昏，性斯匿矣。非性之过也，七情循环而交

[1]见《大涅槃经》卷一O：“本有今无，本无今有，三世有法，无有是处。”

来，故性不能充也。[①]

每个人的性，都先天地符合封建道德标准，这个本性是做圣人的基础。但因七情干扰，使善性不能扩充，故并非所有人都能成为圣人。他又说：

> 性者，天之命也，圣人得之而不惑者也。情者，性之动也，百姓溺之而不能知其本也。……百姓之性与圣人之性弗差也。虽然，情之所昏，交相攻伐，未始有穷，故虽终身而不自睹其性焉。[②]

从性上说，百姓与圣人没有差别，问题出在情上。圣人虽有情，但又“未尝有情”，因为他们已达到“寂然不动”的“至诚”境界。而凡人百姓则溺于情，为情所昏惑，以致终身不能发现自己固有本性。“复性”，就是要恢复为昏惑之情所障蔽的本有明净善性。

显而易见，从理论上看，李翱的“复性”说与神会的佛性“本有今无”说有着十分密切的关系。进一步说，由于李翱学说，下开宋明理学的先河，所以神会佛性论又间接启发了理学家们的人性论。

如果说慧能在论佛性时，对“自心”、“本性”的界定以及两者关系还比较模糊的话，那么在神会那里，就有了更为明确的表达。

为了从理论上更有效地继承和发展慧能的顿悟说，神会在佛性问题上突出考察了“心”的本质和功用。

宗密指出，神会论“心”，其核心思想可概括为“寂知指体”。这是在《金刚经》、《维摩诘经》无相、无住说基础上确立起来的。所谓“寂知指体”，意思是空寂上的知便是心体。

---

①② 《复性书》、见《李文公传》卷二。

神会认为，心体的本来状态是空寂的，所谓“我心本空寂”、“自性空寂”。[1]“空”指空却诸相，所谓“一切众生，心本无相。所言相者，并是妄心。”[2]“寂”指寂静无为，出自《金刚经》“应无所住而生其心”。神会云：“应无所住，本寂之体；而生其心，本智之用。”[3]但作为心体的本质而言，神会认为当是空寂之“知”。

我们考察“知”的含义，至少有两个方面内容。一是指灵知、本觉，也就是真如、佛性。正如吕澂先生指出的：“这种空寂之知谓之灵知，即心灵而不昧，它是与佛智相等的知、心本来就具有此知，虽然不自觉其存在，但它还是存在的。”[4]这种“知”，神会给予了彻底的体用不二的意义。他说：“如如不动，动用不穷”；又说：“湛然常寂，应用无方。”[5]这就是知的“用而常空，空而常用”[6]的体用一元论。“如如不动”、“湛然常寂”是“知”的本来状态；“应用无穷”、“动用无方”是“知”的运用。两者都是心体的表现。从认识论上说，这一体用关系，就是要以“知”的动用去认识或体验“知”的本来状态。在神会看来，“自性空寂，空寂体上自有本智，谓知，以为照用”；[7]“本空寂体上，自有般若智，能知。”[8]因此，人们依靠空寂体上的能知，完全可以证悟空寂体上的所知，这种证悟，便是解脱。由于能知与所知本是体用一致的关系，两者本来相契，所以，众生因具这种空寂能知之心，“本来涅槃。”[9]这样，神会就为自已的顿悟说提出了理论上的新的依

---

①⑦⑧⑨《神会语录》，铃木大拙校订本。

②③胡适校写本《神会和尚遗集》卷一。

④《中国佛学源流略讲》。第 233 页。

⑤⑥《顿悟先生般若颂》，胡适校定本，见《历史语言研究所集刊》二九册。

据，这应该说是对慧能的发展。

为了突出《金刚经》位置，把其中“应无所住而生其心”的思想广泛应用于自己的禅学，神会特别重视“无住之知”。他说：“心无住处”，“今推到无住处立知”。又说：“无住心不离知，知不离无住。”“无住是寂静，寂静体即名为定。从体上有自然智，能知本寂静体，名为慧。”“今推到无住处便立知。知心空寂，即是用处。”① 这里，神会从《金刚经》无相、无住的般若原理出发，对慧能的有关思想作了衍进和发展。所谓“心无住处”、“知不离无住”，是从外境角度立知，以为知就是不住外境。具体说，如在六境中不住六境。若离开外境，不可能有知；若住于外境，也不会有知。知，既是不于境上生心，又是于境上生无所住心。这一知便有无上妙用。所谓“知心空寂，即是用处”，是从主体方面立知。认为心既无来处，亦无去处，既无形相，也无处所，是一非有非无的空寂之体。而对这一空寂之体的把握就是知。知又并非别立于心外，而是知心无住，是自知心本空寂。真正的解脱，在于空寂之心的自证：“知空寂而法身，而直解脱。”②

这一自证具有两方面的意义。一是强调神秘的自知。这种“自知”就是后期禅宗通常所说的“如人饮水，冷暖自知”，抛开语言文字，不藉外缘他力。世俗哲学所谓的认识，逐渐为神秘主义的体悟排斥殆尽。神会提出在无住处立知，这个知无疑已超越推理和情感，成为直下把握的神秘之知。二是突出顺应自然而解脱。宗密在释“寂知指体”时曾说：“谓万法既空，心体本寂。寂即法身，即寂而知；知即真智，亦名菩

①② 《南阳和上顿教解脱禅门直了性坛语》，胡适校定本。见《历史语文研究所集刊》二九册。

提涅槃。"[①] 神会认为，众人都有"昭昭不昧，了了常知"的"本觉真心，"[②] 所以，解脱只须通过主体意识的自觉，并在现实生活中当下获得。为此，他吸取道家"返本自然"的思想，提出了"僧家自然"之说。他说：

僧唯独立因缘，不言自然者，是僧之愚过。道士唯独立自然，不言因缘者，道士愚过。

僧家自然者，众生本性也。又经文所说：众生有自然智、无师智。此是自然义。道得称自然者，道生一，一生二，二生三，三生万物。从道以下，并属因缘。

众生本有无师智、自然智。众生承自然智，得成于佛。……众生虽有自然佛性，为迷故不觉，被烦恼所覆，流浪生死，不得成佛。[③]

神会所说的自然，既非与社会性相对的物质自然，也非与上帝相对的自然主义，而是一种内在精神（本性），或即意识主体本身。它是人类的最纯然的本色，即所谓"本来面目"。神会认为，人们本有自然智、无师智，所以只有按自然（本性）生活，显示本来面目，便可成佛。这一"僧家自然"说比起慧能"即心即佛"说，又进了一大步。由于推崇自然，更易于将禅与道家思想结合，从而也就更能显示出禅宗的中国特色。

宗密概述"寂知指体"的意义，说：

荷泽于空无相处，指示知见，令人认得，便学自心，经生越世，求无间断，乃至成佛也。荷泽又收束无

---

① 《圆觉经大疏钞》卷三之下。

②宗密《原人论》。

③《神会语录》铃木大拙校订本。

为无住，乃至不可言说等种种之言，但云空寂知一切摄尽。空者，空却诸相，犹是遮遣之言；唯寂是实性，不变动义，不同空无也。知是当体表显义，不同分别也，唯此方为真心本体。故始自发心，乃至成佛，唯寂唯知，不变不断，但随地位，名义稍殊。[①]

空寂之知，可涵盖一切，是成佛的根本，“约了悟时，名为理智；约发心修行时，名为止观；约任运成行，多为定慧；约烦恼都尽，功行圆满，成佛之时，名为菩提、涅槃。”[②]因此，宗密认为，“知之一字，众妙之门。”可见，把空寂之知看成人的唯一本质，这是神会禅学的根本观点。这一点，当与南朝重视义理的佛教遗风有关。

神会的“知”，另一方面又有知见、知解的意义。他认为，“未得修行，但得知解。以知解久薰习故，一切攀缘妄想，所有重者，自渐轻微。”[③]知解产生于心的能知，而心的能知又源于孟子“心之官则思”[④]、荀子“心生而有知”[⑤]等中国传统思想观念。保唐寺无相禅师批评神会的知解，说：“东京荷泽寺神会和尚每月作坛场，为人说法，破清净禅，立如来禅，立知见，立言说。”[⑥]后来洪州门下直称神会为“知解宗徒。”裴休《禅源诸诠集都序叙》更判荷泽学说的核心为“直指知见。”可见在这一点上，神会与慧能又有所不同。这种不同，表现在神会由于少年时便学通儒、道，他能更广泛地利用前人的思想资料，尤其是传统儒、道思想学说，更有

---

①② 《禅门师资承袭图》

③ 《神会语录》、铃木大拙校订本。

④ 《孟子·告子上》

⑤ 《荀子·解蔽》

⑥ 《历代法宝记》

效地组织自己的理论体系。

由于神会的"知"吸取了儒家的思想，具有儒、佛都能接受的哲学意义，所以后来为王阳明接受并加以改造，建立起"良知"学说。

第二、关于神会的顿悟论。

宗密曾指出："荷泽宗者，全是曹溪之法，无别教旨。"[①]这里主要指的是在顿悟说上神会对慧能的继承和发扬。

神会的顿悟论，以他的佛性论为根据。从客观意义上说，真如佛性"非色非不色，不长不短，不高不下，不生不灭"。[②]因其自性圆满，故体不可分；又因其"过诸文字，无此无彼，离相无相，远离思量，"[③]故非世俗认识所能通达，只能靠般若之智去证悟。从主体意义上说，"佛性即在众生心中"，"众生心与佛心，元不别"，众生"本自具足"佛性。因而，"达本源"不容阶渐，"了乎心"一时顿了。顿悟，就是客体之佛性与主体之自心的自然一致、体用一元。神会说："真如之性，即是本心"，[④]心与性本来圆融统一。慧能曾从"心性本觉"的原则出发，对心的性质、本质展开讨论，但他在心与性的关系问题上没有完全说透，似乎仍是在心与性加以分别对待的同时来谋求两者的统一。神会由于立"寂知指体"，使心与性的自然统一十分明确，从而为他的顿悟说提供了更有力的理论依据。根据"寂知指体"，神会的顿悟，并不是要给心增添些什么，而只是指出，一旦恢复和显示空寂能知之心的本来状态，便是顿悟解脱。

神会的顿悟说，一方面出自对慧能的继承和发挥。另一

---

① 《禅门师资承袭图》

②③④ 《神会语录》，铃木大拙校订本。

方面又通过对北宗渐修思想的批评而获得广泛传播，扩大了影响。禅宗顿悟说的普遍推广，确实与神会的大力提倡有密切关系。

神会认为，北宗主张"观心"，就是把"心"作为对境，产生对"心"的执着。因为心是空寂的、无相无住的，应当超绝言象、不可思议；"灵知之心"不仅本性清净，而且"非识所能识，亦非心境界"。[①] 又，北宗主张的"观心"，不仅以心与身、净与染等名相的对立为前提，而且在观心过程中也按前后程序（阶次）进行。对此，神会提出批评，说："凝心入定，住心看净，起心外照，摄心内证者，此是障菩提。"[②]他认为，正确的禅法是："单刀直入，直了见性，不言阶渐。"[③]在他看来，佛性与无明一时俱有，"觉了者即佛性，不觉了解无明"。觉与不觉只在一念，若"一念相应"，便可成佛："只显顿门，唯在一念相应，实更不由阶渐"。[④]神会以此一念顿悟来反对北宗的"以方便显"。神秀北宗禅虽也不绝对排斥顿悟，但他们的顿悟是建立在渐修之上的一种成佛手段，所以要藉助方便法门。神会认为，籍用方便来了如来性，即是不知如来自性圆满，尚留牵挂，终不得究竟解脱。神会把顿悟看作是"迷即真如是妄想，悟即妄想是真如"[⑤]的彻悟，它既是手段也是目的。一念相应之时，脱然贯通，无牵无挂，自由自在，我即是佛。

神会禅学对慧能禅学最重要的发展，是他极力排斥《楞

---

① 《禅源诸诠集都序》卷二。

②③ 《菩提达摩南宗定是非论》、胡适校写本、见《神会和尚遗集》卷三。

④ 《神会语录》。铃木大拙校订本。

⑤ 《五更转》。

伽经》，强调依持《金刚经》，重视般若之智的运用。

神会认为，金刚般若波罗蜜是“最尊最上最第一。”他说：

> 修学般若波罗蜜者，能摄一切法；行般若波罗蜜者，是一切行之根本。
>
> 若欲得了达甚深法界，直入一行三昧者，先须诵持《金刚般若波罗蜜经》，修学般若波罗蜜法。①

他认为，“般若波罗蜜是一切法之根本”，“一切智慧皆因般若波罗蜜而得增长。”②他所立的顿悟说，从经典所依角度看，就是运用般若智慧去证悟自心佛性。这种证语，神会名为“智证”，他说：“其智证者，本觉之智也。今言智证者，即以本觉之智能知故，称为智证”。③智证的对象是空寂之心，智证的主体是般若之智。因为二者体用一元，本来相契，所以，智证必然是顿悟，无阶段可言。神会运用《金刚经》“应无所住而生其心”一语，说：“但得无住心，即得解脱。”有人问：“无住若为知无住？”他答道：“无住体上，自有本智，以本智能知。常令本智而生其心。”④可见他十分推崇般若智慧的运用，以此作为顿悟的前提。

正因为智证突出般若之智的运用，所以神会更注重于主体的自觉，提倡“见性成佛”。“见性”首先要有一个“见”的主体——人，其次是被“见”的对象“性”。由于神会的“性”已不是具体的客观现象，而是高度抽象化了的精神本体，在一定程度上它是主体自身的外化。所以，“见”不是世俗哲学的认识活动，而只能是神秘直观，通过直觉和亲证才能达到。又

①② 《南阳和上顿教解脱禅门直了性坛语》。

③④ 《神会语录》。铃木大拙校订本。

由于“自性从本以来空寂”，所以见性又是无性可见，虽见，也“但见自性本来空寂，”只是非见之见而已。神会以为，这种见，便是彻见、顿见，便是直示本来面目。他说：“若人见本性，即坐如来地”。① 见到本性空寂，就达到佛的境界。这是很彻底的般若思想。

根据这种彻底的般若思想，神会对“顿悟”的含义作了广义的诠释。他说：

> 事须理智兼释，谓之顿悟。并不由阶渐，自然是顿悟义。自心从本已来空寂者，是顿悟。即心无所得者，为顿悟。即心是道，为顿悟。即心无所住，为顿悟。存法悟心，心无所得，是顿悟。知一切法是一切法，为顿悟。闻说空不著空，即不取不空，是顿悟。闻说我不著我，即不取无我，是顿悟。不舍生死而入涅槃，是顿悟。②。

对顿悟作如是解释，与他的自然解脱论殊途同归，其原因，当归之于对般若之智的重视。《神会塔铭》上说，神会的思想特色是：“说般若之真乘，直指见性；谈如来之法印，唯了佛心”。这一归纳是十分确切的。

慧能重视顿悟，但也并非绝对排斥渐契，认为，“法无顿渐，人有利钝；迷即渐契，悟入顿修；自识本心，自见本性。悟即元无差别，不悟即长劫轮回。”③或顿或渐，因人而异。《坛经》记载，慧能认为，众生若不能自悟，须觅善知识示道见性。从某种意义上说，这可看作是达到顿悟前的修行。当然，这只是一种方便施设，与道生的顿渐相资说有所

---

①② 《神会语录》、铃木大拙校订本。

③敦煌本《坛经》。

不同。

神会禅学的突出贡献是对顿悟说的传播和发扬，以此作为慧能禅与神秀禅抗衡的主要武器。但神会同时也主张顿悟不废渐修。神会认为，众生虽本有佛性，但同时又为烦恼所缠，如同金与矿俱时而生。又如"大摩尼之宝，虽含光性，若无人磨冶，终不明净。"[1] 所谓"磨冶"，就是修炼，也就是渐修。但他重视顿悟，把这种渐修看作顿悟之后的附属。因为在他看来，人生之烦恼无穷，即使累劫修行，也难以断尽，所谓由渐而顿，实际上只是渐而不顿。这是"弃本逐末"的做法。他所承认的渐修与慧能有所不同，表现在以下两个方面。一是主张"于顿中立渐"，把顿悟看作绝对的、先决的条件。他说：

> 今于顿中而立其渐者，即如顿登九层之台也，要藉阶渐，终不向渐中而立渐义。[2]

这就是说，若是已知所登之台实是九层之台，并非土堆胡冢，这就是顿悟；至于此后之登，乃是顿中之渐。所谓渐中立渐，谓先登此台，而后知是九层之台。可见，这仍是以"知"为转移。二是主张先顿后渐。他说：

> 夫学道者顿悟渐修，不离是口口得解脱。譬如母顿生子，与乳，渐渐养育，其子智慧自然增长。顿悟见佛性者，亦复如是。[3]

对此，宗密指出："荷泽则必先顿悟，依悟而修。"[4]宗密又说：

---

①② 《神会语录》，铃木大拙校订本

③ 《南阳和尚顿教解脱禅门直了性坛语》

④ 《禅门师资承袭图》

有云先须顿悟，方可渐修者，此约解悟也。（约断障说，如日顿出，霜露渐消。约成德说，如孩子生，即顿具四肢六根，长即渐成志气功业。）①

这也是指神会之说。这种学说主要是针对神秀一系的。他别出心裁地立顿中之渐说，在当时具有强烈的宗派色彩。

此外需要指出的是，神会所谓的渐修，引导禅僧接受“善知识”的教化。他说：“诸佛菩萨真正善知识，教令发心修学般若波罗蜜，即得解脱。”“一切众生，不遇菩萨知识教令发心，终不能见。”② 这一思想对尔后禅僧云游于山水之间，遍访善知识，以求得证语的修习方式，无疑有重要影响。

第三，关于神会的解脱论。

宗密认为，神会禅学“寂知指体，无念为宗，”这一“无念为宗”当指与顿悟学说相联系的解脱论。他说：

言无念为宗者，既悟此法本寂本知，理须称本用心，不可遂起妄念，但无妄念，即是修行。③

又说，“故虽备修万行，唯以无念为宗”。无念而得解脱，同样承袭了慧能的思想。有学者认为，无念是神会的思想而不是慧能的思想，因此，《坛经》有关无念的观点是神会一系所添加的。实际上，慧能众多弟子中，得到嫡传的应该说就是神会；神会的学说直接源于慧能，无念之说是由慧能提出而为神会继承发扬的。

可以说，神会的“无念”是针对神秀系的息心看净而提倡

---

① 《禅源诸诠集都序》卷三。

② 《神会语录》。铃木大拙校订本。

③ 《圆觉经大疏钞》卷三之下。

的。他曾批评北宗的禅法，说：

若教人凝心入定，住心看净，起心外照，摄心内证者，此是障菩提。今言坐者，念不起为坐；今言禅者，见本性为禅。所以不教人坐身住心入定。[1]

认为息心看净的禅法只会妨碍觉悟，只有无念、以无念为宗，才能真正解脱。

神会的无念说内容如何？根据他自己的概括，便是“但不作意，心无有起”。[2] 所谓“但不作意，心无有起”包含两方面意思，一是外不著境，二是内不起心修心。前者实指般若空观（无相），后者乃指无念的核心。

所谓外不著境，是说心不受外境的影响，因为外境并非实有，其本质为空。他说：

云何不取于相？所谓如如。云何如如？所谓无念。

起心既灭，觉照自亡，即是无念。是无念者，无一切境界；如有一切境界，即与无念不相应。[3]

“无一切境界”，就是不执著于外境。所谓内不起心修心，是说不要动心起念、作意修为，即使起心取菩提，起心取涅槃，起心取空，起心取净，起心取定，也是错误的。神会说：

云何无念？所谓不念有无，不念善恶，不念有边际无边际，不念有限量无限量。不念菩提，不以菩提为念；不念涅槃，不以涅槃为念。[4]

他认为，禅所追求的精神境界应与真如相应，而真如超绝言

---

① 《菩提达摩南宗定是非论》胡适校写本。见《神会和尚遗集》卷三。

② 《南阳和上顿教解脱禅门直了性坛语》。

③④ 《神会语录》。铃木大拙校订本。

象，既非世俗名相概念所可表达，也非常人的心识所可思虑感知。凡起念便作意，包括起善恶之念、成佛之想，都是追求和执著，无助于自然解脱，相反障蔽空寂之知的心体。所以他说：

众生本自心净，若更欲起心有修，即是妄心，不可解脱。①

善恶不思则无念，无思无念是涅槃。②

这一意义上的无念，实际建立于无住学说基础上。现实生活中，不可能没有念。无念的实质在于：无作无求，随顺自然。从时间角度说，无念是心于诸法上念念不住。念念不住，即是不起心住色，不起心住声、香、味、触、法。因为诸法始终处于生灭无常之中，自性本来不住。不仅诸法自性不住，就是主体自性也无一法可住。由此出发，无念，就要不起执着心，也不起分别心，在生活日常中，取随顺自然的态度。无念，就要对现实世界既不执着，也不有意逃避。这一思想当然也原于慧能。

神会又说："是无念者，即是般若波罗蜜。般若波罗蜜者，即是一行三昧。"③无念思想是与神会对定慧的理解联系在一起的，实质上是从定慧一体的角度立无念为宗。传统的禅学，都由定慧分别而立论，或立定慧各别，或立由定发慧。慧能开始从体用一元的角度，由手段和目的的一致方面谈论定慧，立"定慧等学"。神会继承"定慧等学"，明确主张定慧一体，认为，空寂之心的本来状态就是定，此心之能知也就是慧，二者不是分别因果的关系，而是体用相即的关

①②《五更转》。

③《神会语录》。铃木大拙校订本。

系。他指出，若作意取定而求慧，便是将定慧分开，正确的看法应当是："即定之时名为慧体，即慧之时即是定用"；"即定之时不异慧，即慧之时不异定；即定之时即是慧，即慧之时即是定。"① 进而他甚至将定慧之说推倒，认为："即定之时无有定，即慧之时无有慧。"②既然如此，他便与慧能一样，激烈反对坐禅，以为越是坐禅，越是不得解脱。

三、神会禅学的历史地位

神会在世时，为了取得南宗的正统地位，曾不避艰危，挺身与北宗抗争。在他去世后，地位不断上升，至德宗贞元十二年（796），被立为"七祖"。但是，事实上，神会七祖的地位并没有为后世禅宗界所承认，禅宗另有自己的系谱和法统。与此同时，神会的语录和著作大都已散佚。③随着本世纪初敦煌写本《神会语录》等资料的发现和初步整理，神会禅学的历史地位以及神会其人在禅宗史上的历史地位问题被重新提了出来。

胡适先生首先发表看法，认为，神会禅学以及神会其人在禅宗史上的地位应在慧能之上，因为他有自己卓绝的特殊贡献。胡适说，神会是"南宗的急先锋，北宗的毁灭者，新

①② 《神会语录》、铃木大拙校订本。

③唯有《显宗记》一篇向来流传于世。

禅学的建立者，《坛经》的作者”；“在中国佛教史上，没有第二个人有这样伟大的功勋，永久的影响。”[①] 直至晚年，他始终坚持上述观点，把神会视为“中国禅宗佛教的开山宗师”；[②] 说禅宗南宗“完全是神会一个人单刀匹马打出来的。”[③]

对胡适先生的意见，中外学者展开过长期反复认真的讨论，一般认为，那样的说法是偏激的，乃至荒唐的。但是，由于敦煌写本神会资料的发掘、整理，以及胡适等人对神会的极力渲染，事实上也有不少人受到胡适上述观点的影响，因而在神会评价问题上至今仍未有完全统一的意见。

对神会的禅学思想及其一生活动予以全面评价，不是一件容易的事。这里只想谈谈笔者的基本看法。

神会为了给慧能一系的禅争得正统地位，不畏艰险，不惜性命，历尽坎坷，其精神有可嘉的一面。在神秀一系的北宗禅盛行和唯识宗、华严宗发达的中原地区，神会告诉僧俗，在南方还有另一派禅的存在。神会的长期奋斗，他的大力宣传和宏扬，使慧能一系禅的声誉和地位获得了提高，这为后来慧能禅宗最终取得正统地位有一定意义。

神会继承并发扬慧能禅学，针对神秀一系禅的学究习气，围绕对方重视渐修实践的弱点，在北宗势力范围内大张旗鼓地传播慧能顿悟成佛说，在初期禅宗教义的组织和发扬上有自己的位置。慧能质朴无华、目不识丁，他的禅学存在理论系统、经论依据方面不够完善的缺陷，神会禅学引经据

---

① 《荷泽大师神会传》见《胡适论学近著》一集。

② 《胡适的自传。从整理国故到研究和尚》。

③ 《胡适致和入矢义高书简》。1959年5月30日，见《胡适禅学案》、正中书局印行。1975年初版。

典，说理透彻，对慧能禅学起了重新组织并予以系统化的作用。

神会学通内外，在他的禅学体系中，广泛吸收了儒、道各家思想，因而不仅具有慧能禅的神秘主义因素，而且还表现为思辨性的哲学色彩。在慧能、神会建立的新禅学中，由于重智慧和重自力，强调世俗生活中的觉悟，从而冲淡了佛教传统的宗教意识，这可以看做是中国思想文化伴随社会历史变化而进入转折时期的一个重要内容。隋唐时期，儒、释、道三家思想鼎立，它们各欲以自己为主融合其他两家，确立新的统一的思想体系。神会的禅学，与韩愈的辟佛、李翱的“复性”，虽然宗旨有异，但对中国传统思想文化的主体儒、道思想重视表现一致，而其结果，则可以说是殊途同归，即都为一种新的统一的思想体系（即理学）的建立作出了自己的贡献。从积极方面看，由慧能发端的对意识主体的能动性的考察，在神会这里再次得到肯定。经过洪州禅大师们的发展，在后期禅宗那里形成呵佛骂祖的风格。这一传统为理学中的心学一派吸取，最终在王阳明“良知”主体说中受到充分肯定。

以上是对神会评价的一个方面。从另一方面看，神会禅学基本上是祖述慧能，他的传教活动带有较强的派系之争色彩。神会的禅学和传教活动，必须在一定范围内有条件地予以肯定。

神会是在对北宗禅严厉批评和破斥的过程中着意宣传南宗禅的，他攻击北宗禅的主要理由有两条，一是“师承是傍”，二是“法门是渐”。前者意在树立自己正统地位，后者意在贬斥北宗禅法。但这两条都有加以辩析的必要。

神会在投慧能为弟子前，曾于玉泉寺奉事神秀三年，后

因见“曹溪顿旨沉废于荆吴，嵩岳渐门炽盛于秦洛，”[①] 乃北上中原，与神秀系展开辩论。神会以慧能为弘忍的嫡传，而以神秀为“师承是傍”，树起讨伐之旗，其实也只是一面之辞，并无确凿的事实依据。关于这一点，前面已经讨论过，这里不宜重复。我们认为，神会为慧能争法统，归根结底是为自己争正统地位，表现出以世俗利益为背景的佛教内部派系之争的实质。这一点上，难以令人作出全然肯定的评价；如果我们今天再要为神会去争法统，则更无此必要。

就顿渐而言，《楞伽经》并未作出前后一致的论述。胡适先生根据其中关于去除众生“自心现流”需“渐净非顿”的说法，曾断言神会及其门下的“顿悟”“当然不是楞伽宗的原意，当然是一大革命。”[②] 事实上，《楞伽经》在讲“四渐”的同时，也还讲了“四顿”。[③] 印顺法师认为，中国虽有过渐悟、顿悟的辩论，但大乘佛教经义，从来都是“悟理必顿”的；东山门下提倡的“即心即佛”其实就是说顿悟的禅。[④] 狭义的“顿悟”，即在禅定基础上达到的豁然贯通的精神境界，北宗也普遍承认。只是北宗视顿悟为全部修行的一个环节，而这一环节又是在过去修行的基础上产生的。所以北宗虽也说过顿悟，但它的立足点是在渐修。而南宗则要以“顿悟”取代一切修行积累，把顿悟视为绝对的、唯一的修行目的和方式。神会为了宣传和弘扬慧能的顿悟禅法，在斗争策略上，抓住神秀一系注重渐修的特点，突出攻击北宗禅“法门是

---

①《圆觉经略疏钞》卷四

②《楞伽宗考》见《胡适文存》第四集。

③见四卷本之卷一。

④见《中国禅宗史》第七章。

渐”，着意把南北禅宗的差别判为顿、渐的原则分歧。我们业已指出，事实上，根据资料，南宗也并非在一切场合一概否认渐修，北宗也不是完全排斥顿悟。《坛经》所载神秀、慧能两人所作诗偈，其区别，一则强调事的渐修，一则重视理的顿悟，并不涉及“悟”的顿渐。为此，慧能以后的禅宗渐有将顿渐以及理事加以圆融的趋势，乃至提出“即事而真”、“触目是道”的学说。南怀瑾先生在《禅与道概论》一书中认为，“渐修顿悟，本为禅宗的一车两轮相似，神会多此一事，徒有近似世俗的虚荣而已，于真正的禅宗与禅师们，又有什么关系？”这一说法虽有偏激之处，却也不无道理。

自胡适先生提出神会在南北宗之争中的特殊贡献，认为是他“推翻了北派禅宗”，“确定了由南方禅宗来替代了自八世纪初期便主宰中原的北方禅宗”① 之后，国内学术界近年来也有人受其影响，持相同观点。我们认为有必要予以剖析。

神会“七祖”的地位，系由唐德宗敕立。这是神会去世后将近四十年发生的事。它说明，在神会于南阳、洛阳“辨是非”、“定宗旨”之后，并没有取得这场斗争的实质性胜利。事实上，神会为最高统治者推崇的主要原因，并不在于他所宣传的南宗教义，而是他在安史之乱期间的政治表现。“七祖”的地位是以神会在政治上的得势为前提的；“七祖”之封位，与其说是禅宗宗祖位置的钦定，倒不如说是对神会政治贡献所表示的褒奖更为合宜，其目的在令后世禅者仿效之。为此，慧能、神会一系与神秀、普寂一系之间地位的浮沉，实际上不足以表明南宗战胜北宗、取代北宗。况且，在宗密之后，禅宗界也已不再有人承认神会为“七祖”，更不用说荷泽

---

① 《胡适的自传·从整理国故到研究和尚》

禅在“七祖”受封之后并未出现隆盛的迹象。

历史事实告诉我们，北宗神秀系的衰落与神会北上没有直接关系，南宗神会系后来也没有成为禅宗主流。

安史之乱后，南北禅宗接受了同样命运的安排。据裴休《圭峰禅师碑铭》，① 神会一系的传承为：荷泽会传磁州如；如传荆南张；张传遂州园，又传东京昭；园传圭峰密。而神秀系的传承是：神秀传普寂、义福、景贤；普寂传广德、法玩、同光、一行；广德传昙真；昙真传“十哲”。其后，神秀系法脉几乎延续至唐末，在传承上比神会系更为久远。所谓因神会北上而使北宗神秀之门从此消声匿迹的看法缺乏历史根据，胡适先生及其支持者的观点是站不住脚的。

早在神会入洛前，神秀系在嵩、洛间已有雄厚的势力。大历七年（772），北宗信徒独孤及等上表，为三祖僧粲乞谥号及塔额，后撰成《舒州山谷寺觉寂塔隋镜智禅师碑铭并序》，其中述及弘忍传法于神秀、慧能，神秀法嗣普寂门下万人，升堂者六十三人，而“能公退而老曹溪，其嗣无闻。”② 可见神秀系在这一地区具有相当有力的社会基础，决不因某人的单刀匹马一番活动便被“摧毁”的。诚然，宗密也曾说过：“荷泽亲承付嘱，讵敢因循；直入东都，面抗北祖”，“于是，曹溪了义大播于洛阳，荷泽顿门派流于天下。”③ 但应该看到，宗密是作为神会的四传弟子来宣传神会的，这种夸张也只能归之于宗门的偏见。在《圆觉经大疏钞》中，宗密就曾直接把自己所属的荷泽宗视为“七家十宗”

---

①见《金石萃编》卷一一四。

②见《全唐文》卷三九O。

③《圆觉经大疏抄》卷三之下。

中最究竟的一派。至于"荷泽亲承付嘱"之说，虽可说明神会是慧能晚年的得意弟子，但并不表明他是唯一弟子，或是首席弟子。对于宗密所提供的有关南北禅宗纷争的资料，我们可在分析的基础上区别对待，而后来受其影响的一些史料也应有条件地予以取舍。如宋初赞宁说：

先是两京之间皆宗神秀，若不［脱］之鱼鲔附沼龙也。从见会明心六祖之风，荡其渐修之道矣。南北二宗时始判焉，致普寂之门盈而后虚……使秀之门寂寞矣！[1]

这类说法，显然也有很多夸张的成份。

只有把宗教、神学问题放在世间现实生活基础上，才能正确理解它。南北禅宗的兴衰，从根本上说，是历史的必然。神会个人并不是覆灭北宗的英雄。我们有必要还历史以本来面目。

安史之乱打击了延续数百年之久的门阀士族经济，中国封建社会进入一个大变动的时期。由于佛教在中国的传播和发展，是与士族制度的形成、儒家名教的衰落这一特定的历史现象紧密地联系在一起的，所以士族经济的崩溃，造成依附于这一经济基础的佛教势力的衰退，只有与士族经济没有联系或联系较少的佛教宗派才免遭厄运。安史之乱后，北方地区又经历了唐武宗的灭佛运动以及唐末农民战争、五代割据战乱。这些历史事变，彻底摧毁了北方佛教宗派赖以存在的经济条件，寺院被焚，僧尼逃亡，经籍散佚，三宝荡然。会昌五年（845），唐武宗灭佛，拆毁天下寺院四千六百余所、兰若四万余处，没收良田数千万顷，收奴婢为两税户十

---

[1] 《宋高僧传》卷八，《神会传》。

五万人，僧尼还俗二十六万余人。① 据灭佛事件的目击者日僧圆仁说，即使在"大唐东北地极"的登州，"条疏僧尼，毁斥寺舍，禁经毁像，收检寺物，共京城无异。况乃就佛上剥金，打碎铜铁佛，称其斤两，痛当奈何！"山东、河北一带原来繁荣的寺院，这时都呈现"僧房破落，佛像露坐"，"寺舍破落，不多净吃；圣迹陵迟，无人修治"② 的景象。彻底的灭佛，不仅使北宗禅无法继续存在，而且也同样使南宗荷泽禅失去必要的生存条件。真正使北宗覆灭的是晚唐的历史进程，唐武宗会昌灭佛可以看作慧能南宗禅走向繁荣、取得胜利的转折点。安史之乱的中心和波及区域主要是黄河流域。会昌灭佛并未给长江流域及岭南地区的禅宗以直接打击，唐末五代的迭次战乱对这一地区造成的破坏相对也较轻微。慧能的另外一些弟子有条件在南方地区开辟新的局面，将禅宗推向全面繁盛阶段。

从安史之乱开始，备受各种事变侵扰的中原地区，社会经济呈现长期衰退状况；伴随着这一社会现实，中原文化也开始了大规模的转移。禅宗在南方的兴起和隆盛，实际上是这种经济、文化转移的一个重要标记，是社会历史的真实见证。

我们并不否认神会在宣传慧能顿悟思想、为南宗争道统方面的汗马功劳，但他对于禅宗自身的建设、发展以及禅宗思想演进的总的历史趋向和进程绝不是决定性的。禅宗的发展受历史和时代的制约，有其内在的规律，中国化就是它的基本要求；禅宗思想的演变，也有它内在的规律，庶民化就

---

①见《旧唐书》卷一八上。

②《入唐求法巡礼行记》卷四。

它的主要特征。慧能成为禅宗的创立者早已成为定论（至少从学术角度看），《坛经》作为慧能说法的记录也已成为历史事实，神会作为慧能的弟子在禅学上没有突破其老师的基本原则。

由于神会一系数传即灭，代之而起的却是南方"两个无名的和尚"，为此，自胡适先生起，学术界时而有人为之鸣不平。其实，这也大可不必。

佛教一向以哲学思辨的深奥、宗教义理的玄妙著称，但实际上，真正在信徒中起决定作用的不是这些；宗教派系斗争的胜负也并非由它们教义水平的高下为转移。禅宗的魅力，它对广大信徒的吸引力量，在于通过"顿悟成佛"等口号所体现的解脱论的具体内容。解脱论注重方法，用以指导实践，所以宗教修行方式成为禅宗领袖们更为认真对待的课题。

慧能在中国佛教面临危机的时刻，独树一帜，排除念佛求生净土的他力修行和崇拜，反对糜费财物的各种布施活动，发掘自身潜在的能动性，透过现实生活而与传统思想文化结合，把广大佛教徒从浩繁的经卷、艰深的义理中解放出来，化玄妙为平实，变烦琐为简易，确立起中国禅的基本精神，奠定了南宗胜利的基础。

但是，处在佛教宗派林立时代的慧能，他所能做到的，也仅限于指出禅的一个新的发展方向。由于时代的局限，慧能时期，禅宗的特征尚未全部形成，更未获得全面、淋漓尽致表现的机会。所以，不仅神会的评价不宜过高，即使慧能的估价也应适可而止。处于上升时期的禅宗，它的发展，表现为一种极为自然的、内在化的过程。禅宗自成立而达隆盛，禅学由深奥而至浅显，是与唐宋间佛教世俗化的历史要

求相吻合的。它是佛教自身运动发展的结果，任何个人的作用最多也只是促进或延迟这一进程而已。

当荷泽神会在北方地区与神秀后裔争夺法统的同时，慧能的另外两名弟子南岳怀让和青原行思正在南方地区展开着卓有成效的南宗禅的传授、发展工作。经过几代禅师的努力，当北方地区神秀、神会两系禅派同时趋于衰微之际，他们的禅却在南方由于得天独厚的客观条件而蔚然成为禅宗主流，并自此而步入禅宗极盛时期。

怀让传弟子马祖道一，道一门下人才济济，各成一方宗师。行思传石头希迁，希迁门人如丹霞天然、药山惟俨、天皇道悟等，都是风格鲜明的禅匠。道一在江西，希迁在湖南，以比慧能更为灵活多变的方式传授禅法，进一步改变了禅宗的面貌，给禅的生命又一次注入强烈的兴奋剂。与道一、希迁等人的激烈禅风相比，富有特色的慧能禅也只能算是循循善诱、"老婆心切"而已。神会祖述慧能，并竭力予以弘扬、推广，然于禅学未有更大见树，也难与南方禅众比拟。

宗密曾指出，由道一所开创的洪州禅的根本特点是"触类是道而任心"。[①] 它把老庄的自然无为思想融入慧能禅，使禅宗的中国化又深入了一步。洪州禅认为，禅就是"天真自然"、"任运自在"。这是因为"道不属修"，应该是自然而然的，道一说："道不用修，但莫污染"；"若欲直会其道，平常心是道"；"只如今行住坐卧，应机接物，尽是道"。[②] 根据这一思想，禅的修习便与人们日常生活、行动、意志、情感进

① 《圆觉经大疏抄》卷三之下

② 《景德传灯录》卷二八。

一步一体化。在教学方式上，洪州禅一再强调“为病不同，药亦不同”① 的原则，反对一切繁杂的宗教仪式，而采取更为机动、活泼的手段（如隐语、暗示、象征乃至喝、打、踢）。这些手段在实际运用中具有十分有效的宗教神秘感和诱惑力。

道一弟子百丈怀海对禅宗的发展具有特殊的贡献。他目睹印度佛教戒律与中国传统文化不相适应，乃改革禅宗轨仪，致力于日常生活践履。他创建起禅家独立的寺院“禅居”，使禅僧从律院中分离出来；他折中大、小乘律，又吸收儒家宗法伦理观念，制订了禅门“清规”；他确立“普请”制度，提出“一日不作，一日不食”的口号。通过这些改革措施，中国禅宗僧侣完备了自己的生活方式，禅宗的繁荣具有了组织上和物质上的保证，使禅宗作为一个独立宗派的地位成为历史事实。

因此，怀让、行思及其弟子们发展了的禅最终成为禅门主流，是十分自然合理的事。随着社会历史的变化，不仅曹溪禅，就是荷泽禅，也都难以适应新的形势的需要，禅的发展以超乎一切个人意愿的方式进行。沩仰、临济、曹洞、云门、法眼“五家禅”远承慧能禅旨，但又有新的重大突破。后期禅宗五家在禅风和门庭施设上深具各自特色，宗眼分明，这也决不是神会等人所能预料的。丹霞天然焚烧佛像取暖，临济义玄宣称“逢佛杀佛，逢祖杀祖”，德山宣鉴叫骂全部佛经只是“拭疮疣纸”，……这类行径更非神会等人所敢想象。因为，五家禅所代表的后期禅宗是在荷泽神会不同的历史条件、社会环境、经济背景下形成和壮大的，它不仅是对安史之乱，而且也是对会

① 《古尊宿语录》卷一。

昌法难等一系列重大历史事变的深刻反省。

江西、湖南的禅和以临济宗、曹洞宗为代表的五家禅对曹溪禅、荷泽禅的发展，还表现在以下两个方面。

首先，从怀让、行思开始建立起分头并弘、分灯越祖、自由开放的禅法传授新体系，这一体系与当时政治局面的动荡割据，经济生活方面的分散小农生产方式并无抵牾，它使自身保存着继续开拓的潜力，故至五家分立而日益繁荣壮大。神会坚持的是由楞伽师相传的一人一代的付嘱体制，这是一种封闭式的保守体制,它源于中国古代宗法制度下的长子继承方式，从而对禅的广泛传播具有内在的约束力。神会甚至批评神秀系说：

> 从秀禅师以下出，将有二十余人说禅教人，并无传授付嘱，得说只没说；从二十余人以下，近有数百余人说禅教人，并无大小，无师资情，共争名利。①

他在这里所说的"无师资情"，从禅宗史发展的眼光看，不仅不是缺憾，反而是一种优点。客观上它具有瓦解宗法制度的意义，使长子继承方式在禅宗内部失去依存条件。洪州禅师徒之间和五家禅师资之间，为了探究禅的奥义、领悟禅的意境，时常采取你来我往、拳来脚去的方式，使禅僧间的参学问道变得生动活泼，富于生活气息，不仅相互交流了各地禅学信息、各人习禅体验，促进禅学发展，而且也有力地扩大了禅的传播范围。

其次，洪州禅、五家禅反对传统佛教的知解言说、读经看教，认为禅应该是一种直观的领悟，任何语言文字都会落入肯定或否定的执著,不能完成禅的切身体验。临济义玄

---

①敦煌博物馆藏本《南宗定是非论》

说:“我且不取你解经论，我亦不取你国王大臣，我亦不取你辩似悬河，我亦不取你聪明智慧，唯要你真正见解。”[①] 其师黄檗希运则认为，“我此禅宗，从上相承以来，不曾教人求知求解。”[②] 这些，正与荷泽神会的禅法相反。神会不仅立知见，立言说，教人以知解，而且还提倡“广读大乘经典”，鼓励信徒“书写、受持、读诵、为人解说。”[③]

每一时代的禅总是该一时代社会现实的折光反照，政治的分裂、经济的崩溃、思想的动荡为洪州、石头的崛起和五家禅的繁荣提供了优越的条件和广阔的舞台。他们以自己在禅宗史上的实际贡献而获得僧俗公认的地位，又因其传承久远而常为禅宗史书所载录、颂扬。神会的名字随着荷泽宗传承的中断而逐渐为人们所忘却，荷泽禅作为禅宗史上的重要一页又为洪州禅和尔后的五家禅所掩覆。禅宗史的每一页都有它自己的地位，但每一页都有自己的特定内容。神会的地位早在《宋高僧传》、《景德传灯录》、《五灯会元》等重要典籍中作出肯定，敦煌有关资料的发现和整理为我们提供了神会与普寂门下辩论的详细内容，但对神会个人的评价并不起实质性的作用。目前，国内学术界对禅宗的研究基本上仍局限于楞伽师时期和初期禅宗阶段，由于缺乏对中国禅宗史的全面研究和把握，往往容易造成人物或事件评价的偏颇。

---

① 《临济录》

② 《传心法要》

③ 《南阳和上顿教解脱禅门直了性坛语》

牛头禅和保唐禅

一、牛头禅的思想特色

当神会在北方大张旗鼓宣传荷泽禅的时候，南方地区的禅僧开始进入一个活跃时期，他们从各自的见地出发，师资相承，形成许多富有特色的禅宗派系。其中，对禅宗思想史产生深远影响的有牛头禅、保唐禅和洪州禅。

牛头禅，相传为四祖道信旁出弟子法融及其子孙所建立。据现存有关资料，最早提到道信别传法融的，是唐代李华所撰《润州鹤林寺故径山大师碑铭》，其中说："初，达摩祖师传法，三世至信大师。信门人达者曰融大师，居牛头山，得自然智慧。信大师就而证之，……由此无上觉路，分为此宗。"① 径山大师，指鹤林玄素，系智威弟子，与慧忠同学。李华碑铭是在法融（594——657）入灭后达一百年左右写成的。又七十余年后（829），刘禹锡撰写《牛头山第一祖融大师新塔记》，提出了道信传法於法融的时间，说："真观中，双峰过江，望牛头，顿锡曰：此山有道气，宜有

① 《全唐文》卷三二〇

得之者。乃东，果与大师相遇。”[1] 并对牛头禅由法融、智岩、慧方、法持、智威、玄素、六祖依法相承改为由法融、智岩、法持、智威、玄素、法饮依次相传。

但是，根据近现代学者研究，一般认为，牛头宗六祖相承的历史不足为信，而道信别传法融之说更无事实依据。

法融与道宣是同时代人，道宣著《续高僧传》，为法融单独列传（卷二〇），全文共二千四百余字，但“无一字提及法融一系与道信有任何关系。然而牛头山的后人都承认道信教化法融了。”[2] 可见，以李华碑铭发端，其后相承的各种资料，关於道信别传法融之说，均无根据，难以成立。据印顺法师考证，牛头宗的存在决无疑义，但传说中的六代相承，真正明确师承关系的，最早也只能从慧方传法持开始。[3] 牛头六祖之说，带有与达摩至慧能六祖相承一致的意义，从而也就具有与其他各禅系相抗衡的宗派独立的地位。虽然六代相承缺乏根据，但传说中的六代祖师，出生於同一地域（江左），都传法於牛头山（今南京西南），思想上又有相似之处，所以后来成为公认的禅宗一派。

依道宣所撰《法融传》，法融俗姓韦，润州延陵（今江苏丹阳）人，十九岁从茅山（今江苏句容）三论学者炅法师出家。十二年后，移住牛头山佛窟寺。寺中有内外经书七藏，法融“不谢昏晓，因循八年，抄略粗毕。”他认为，“慧发乱纵，定开心府。如不凝想，妄虑难摧。”於是“凝心宴默於

---

① 《刘禹锡集》卷四。这一传说在《景德传灯录》中被改写为：“唐贞观中，四祖遥观气象，知彼山有奇异之人，乃躬自寻访。”（卷四，参见卷三）

② 胡适《致柳田圣山书简》1961年1月15日，见《胡适禅学案》第624页。

③见《中国禅宗史》第 101 页

空静林，二十年中专精匪懈，遂大入妙门。”贞观十七年（643），法融幽牛头山幽栖寺北岩下别立禅室，从学者百余人。永徽三年（652），受当地宰官之请，在建初寺（寺在今南京）讲大品《般若经》，听众一千余人。显庆元年（656），再度受请於建初寺讲经。

从上述记载看，法融精通《般若》和“三论，”又了达儒家及庄老道家之学，但他又不以文字义学为目的，宴默禅居，二十年凝心自证。这是一位禅教并重、而更侧重於禅悟的高僧；他的修学与弘法活动，表现为山林佛教的恬淡朴素的特色。

法融在《绝观论》中提出一个根本观点，即“虚空为道本，森罗为法用。”[1] 这是把“道”视为佛法的根本，当作体悟的对象，而这一“道”等同於虚空。虚空乃空寂、空性、寂灭等的别名。牛头的禅学，可以说全然建立於“虚空为道本”这一思想之上。试略作分析。

关於“道”的性质。

《绝观论》说：“夫大道冲虚幽寂，不可以心会，不可以言宣。”这就是说，“道”是不落言诠，不可思议的精神本体。他进一步指出：

> 夫道者，若一人得之，道即不遍。若众人得之，道即有穷。若各各有之，道即有数。若总共有之，方便即空。若修行得之，造作非真。若本自有之，万行虚设。何以故？离一切限量分别故。[2]

“道”既非描述对象，又非思维对象，它作为精神本体，不属

[1] 敦煌本《绝观论》

[2] 《宗镜录》卷九引《绝观论》

於认识的范围。

“虚空为道本”是从“体”上立论，“森罗为法用”则是从“用”上来说法。“道”的本质既是虚空，由“道”而变现的森罗万象即一切法其本性也是空寂。法融从般若性空的角度对此加以论述，说：

> 假名毕竟空，亦无毕竟空。若身心本无，佛道亦本无，一切法亦本无，本无亦本无。若知本无亦假名，假名佛道。佛道非天生，亦不从地出，但是空心性，照世间如日。①

为此，宗密评论法融的思想特色，说他“道性高简，神慧聪利。先因多年穷究诸部般若之数，已悟诸法本空，迷情妄执。”② 同时，宗密又指出，法融在悟得诸法性空的般若原理后，深入中道实相学说，所谓“然於空处显示不空妙性。”③ 法融既立本无，又立假名，就是要发扬中道不二法门。

关於如何合道。·

法融既以“虚空为道本”，他对修行悟道自有独特的看法。宗密在《禅门师资承袭图》中曾概括牛头禅法的特色为“本来无事为悟，忘情为修。”所谓无事而忘情，实际就是无修无证。在《禅源诸诠集都序》中，宗密又把牛头禅归於“泯绝无寄宗”，并指出，该宗“说凡圣等法，皆如梦幻，”“平等法界，无佛无众生。”故提倡“无修不修，无佛不佛。”这种无修无证的禅法源於彻底的般若空观，在当时的禅界确实别具一格。直率地说，这种禅法蕴含着对传统禅法的否定因素。

---

① 《宗镜录》卷四五引

②③ 《禅门师资承袭图》

虽说无修无证，牛头的最终目标还是要悟入、合道。法融认为，悟入或合道的基点是“无心”；“无心”是禅者与“道”契合的关键。他说：

有心中说无心，是末观；无心中说无心，是本观。众生计有身心，说镜像破身心。众生著镜像，说毕竟空破镜像。若知镜像毕竟空，即身心毕竟空。①

从般若空观立场说无心，由无心而达一切法本无，知毕竟空无所得，这是入道的基本原则，如《绝观论》说：“无心即无物，无物即天真，天真即大道。”一切法毕竟空寂，无有所得，故而当以“无心”相契。若心有所得，则视一切法为差别之相，起执着之心，终不能相契。法融的《心铭》，以“无心”为起点，强调“无心用功”的入道方法，以论证无修无证的原理。“无心”具有以下几层意思。一是“三世无物，无心无佛，”一切法本来空寂，心性亦尔。二是“一心有滞，诸法不通，”只有心无所滞，方能去住自由。三是在禅法实践中取“无心用功”方式。②

所谓“无心用功”，可说是一种无方法的方法，无修行的修行。法融说：“至道无难，唯嫌拣择。”“遣有没有，从空背空。多言多虑，转不相应。绝言绝虑，无处不通。”③所以他提出：“任性合道，逍遥绝恼；”④“性空自离，任运浮

---

① 《宗镜录》卷四五引。

②以上均见《景德传灯录》卷三〇

③《信心铭》，见《景德传灯录》卷三〇。据印顺法师考证，此篇当为法融之作。事实上，僧粲“不出文记，秘不说法”，《信心铭》传为僧粲所作始於百丈怀海，是洪州门下的见解。

④《信心铭》

沉。”[1]《绝观论》所说“虚空为道本，森罗为法用，”在中道实相的不二学说中，表现为真如法界与森罗万象、无与有、一与一切等等的体用关系。它们的关系是一种“相即”的无碍圆融，可以说成是“惺惺无妄，寂寂明亮。万象常真，森罗一相。”[2]森罗万象相即於常真一相的真如法界(“道”)。所以人们只须“无心”，任性逍遥，任运沉浮，便自然契合大道。《绝观论》篇名的由来，就是要突出无心绝观的无修无证。“观”，指观心、守静；“绝观”也就是无心、忘守，不作、不见，不知、不行。

上述分析表明，牛头禅在思想和实行方面与当时的东山法门都有明显的区别。东山法门虽已注入了般若空观，但远不如牛头那样的彻底。牛头禅从初祖法融开始，便深契於般若中道实相，加上地区性传统思想的渗透，它带有某种如胡适、柳田圣山等学者所说的“虚无主义”倾向。法融所谓“若身心本无，佛道亦本无”；“若知本无亦假名，假名佛道，”很容易将禅引向极端。

严格地说，作为禅宗一派牛头禅的真正确立，应该从牛头慧忠、鹤林玄素说起。

智威（645——722）有弟子慧忠、玄素、玄挺等人。慧忠（683——769），年二十三出家后，至牛头山礼谒智威。智威为他说顿悟上乘之法，又命他“盛传道化。”[3]於是，慧忠“继踵兹峰，夙夜精励。常头陀山泽，饮泉藉草”。“绳床晏坐，终日如机。衣不易时，寒暑一衲”。[4]如此修行积四十

①② 《心铭》

③ 《宋高僧传》卷八、《智威传》。

④ 《宋高僧传》卷一九、《慧忠传》。

年，於天宝初（742年）应请出山，住庄严寺。慧忠比较忠实地继承了牛头禅学。据《景德传灯录》卷四记载，他曾以下述两偈答智威：

念想由来幻，性自无终始。若得比中意，长波当自止。

虚无是实体，人我何所存。妄情不须息，即泛般若船。

在他受付嘱后，又有"安心偈"示众："人法双净，善恶两忘。直心真实，菩提道场"。显然，这些偈表达的仍然是在般若空观指导下"无事而忘情"、"绝观忘守"的传统牛头禅风。一切念本来虚妄，道体本是虚无，因而只须直心而行，生死轮回海中之长波自然不息而止。又《宗镜录》卷九十八载慧忠答学人问，认为，入道或修道无须"方便"，无所谓"方法"，只要不存"拣择"、"取舍"之心，"任心自在"、"直来直去"，便契合"真道"——说得更确切些，这种无修无证本身便是"真道"。这些，都没有背离初期牛头禅的宗旨。

只是有一点需要指出的，那就是，在慧忠禅学中已吸收了慧能禅的重要内容。虽说"顿悟"之说在当时禅界已相当流行，但是，通过"即心是佛"、"明见佛性"的自觉，以"顿了心原"，[1] 则是慧能禅的一大特色，也是曹溪南宗战胜其他派系的重要条件。慧忠以慧能的思想来开导学人，表明牛头禅内部已出现微妙变化。它说明中国禅宗各派系潜存着一种汇归的历史趋势。

上述变化在玄挺那里似乎更明显。玄挺曾引《金刚经》"应无所住而生其心"一语，说：

---

[1] 见《宗镜录》卷九十八引慧忠语

无所住者，不住色，不住声；不住迷，不住悟；不住体，不住用。而生其心者，即是一切处而显一心。……十方世界唯是一心，信知风幡不动是心动。[1]

传说慧能曾听人诵该句经文而悟入，又曾於广州法性寺外与僧众作“风幡之议”。玄挺所言，显而易见是对曹溪一派的反应，是一种开放的姿态。表面上看，玄挺有意保持牛头的独立性格，说“我非南宗北宗”，但当他肯定“十方世界唯是一心”，要以“心为宗”[2]的时候，其倾向性仍然十分明显。又有学人问：“何名识心见性?“玄挺以为，心佛就“在菩提床上安眠”，所以不必好恶，无须忧喜，便是“识心见性。”[3]这是试图将牛头禅的“本无事为悟，忘情为修”与慧能禅的“识心见性”加以融合。

智威另一弟子鹤林玄素（668——752）得其师“不刊之旨”，“从是伏形苦节，交养恬和”；“贵贱怨亲，曾无喜愠”。[4]他受师付嘱，住鹤林寺，广泛接引道俗，法门盛极一时。

玄素的禅学及实践同样是基於“无修无证”而确立的。只是，慧忠侧重於“任心自在”、“直来直去，”玄素则强调简默寡言，从而表现出牛头禅内部风格上的差异。玄素以为，“道惟心证，不在言通”；“问禅定耶，吾无修；问智慧耶，吾无得。”故他“居常默默，无法可说”；“食不问咸酸，口不言寒暑。”[5]简默寡言的禅法也出自道的无修无证，对此，其弟子龙牙说得更清楚，他指出，“道是众生体性”，也是“自家本

①②《宗镜录》卷九八引

③④《宋高僧传》卷九《玄素传》

⑤李华《润州鹤林寺故径山大师碑铭》

心”，只属於自然的契会；修道、得法之说，只是“劝喻之词”，实际上“无法可得、无道可修”。① 所以，不仅玄素本人“处众拱默而已”，② 其弟子辈如法钦等也“性和言简，罕所论说。问者百千，对无一二。”③

慧能作为禅宗的创立者，他为禅的思想和实践奠定了基本格局，指出了佛教改革的大致方向。但是，禅的全面发展，既需要外部客观条件的成熟，又需要内部竞争态势的形成。牛头宗特点的形成和慧忠、玄素各自表现的风格，归根结底都是在当时社会条件下独树一帜的自信。

但是，这里更需要强调的是，禅宗在南方的展开，总体上看，由於受政治条件、地理环境、传统思想、地区佛学等影响，从而异说纷起；尽管如此，它们却仍然遵盾着一条基本的规律或法则。这是禅宗在当时佛教界一枝独秀，并最终统一於曹溪门下的重要原因。

中国佛教，有所谓南朝重义门，北朝重禅法的一般见解，但道宣也曾指出：“逮於梁祖，广辟定门，搜扬宇内有心学者，总集扬都，校量深浅，自为部类。又於锺阳上下，双建定林，使夫息心之侣，栖闲综业。”只是由於南方禅僧坚持传统义学特色，“多游辩慧”，故而从正统禅法角度来看，“徒有扬举之名，终亏直心之实。”④ 事实上，正是南方禅法把思辩与禅定相结合，两者并重运用，才使禅最终获得中国传统文化的认同。陈、隋之际，慧思自北南

①见《宗镜录》卷九八引

②《宋高僧传》卷一一、《昙藏传》

③李吉甫《杭州径山寺大觉禅师碑铭》见《全唐文》卷五一二

④《续高僧传》卷二〇、《习禅·总论》

投，创立"定慧双开"、"因定发慧"的禅法。其后，"隋祖创业，偏宗定门"，[1] 智顗缘此机会，创建天台宗，推广南方地区早已普及的禅定修习与义理思辨并重的禅法，提倡定慧双修、止观并重。

南方禅学自东晋起，特重般若性空之学，般若学说与玄学有相似之处，它要在中国流行，必须借助玄学。玄学接触到佛教般若之学后，则引为同道。从而，东晋南朝时期，佛学与玄学合流，名僧与名士交游，一时成为风尚。竺道生不拘章节，善於"忘筌取鱼"，自谓"象以尽意，得意则象忘；言以诠理，入理则言息。"[2] 其风格，与玄学清谈十分类似。罗什弟子僧肇把《庄》、《老》与《维摩经》加以沟通，形成自己的理论体系。《肇论》的主旨，是"以老子的有无相生，配合庄子的物我同体，来说明般若的动静合一、体用一如"。[3] 它融般若之学与老庄玄学於一炉，既有玄学之风雅，又不失佛学的宗旨。

学术流派产生於特定的社会环境，中国传统文化中有邹鲁文化与荆楚文化的明显区别。邹鲁文化的发育和完善是在北方地区。楚文化发生在江汉流域，对中原文化持批评态度。在思想方面，《楚辞》、《老子》及后来受《老子》影响的庄周，都带有楚文化的鲜明特征。老庄哲学对於人伦日用、政治生活采取轻蔑的态度，视社会生活为桎梏，认为它破坏了朴素的自然。玄学所讨论的问题多为老庄哲学中通常所见的，般若与玄学的结合，使江左佛学表现出自己独有的

---

① 《续高僧传》卷二〇、《习禅·总论》

② 《高僧传》卷七、《竺道生传》

③吴怡《禅与老庄》，（台北）三民书局、1985年、第五版、第39页。

风采。无论是隋代的天台宗、三论宗，还是中唐以后的禅宗，都继承或发扬了这一独特风采。

传说中的牛头宗六代祖师不仅出生於同一地域，而且均弘法於牛头山。由於这一原因，他们的禅学必然带有这一地域的佛学色彩。法融《绝观论》以为，“大道冲虚幽寂”，从而立“虚空为道本”。这种观点既是般若性空的表述，又与老庄的“道”论及玄学“以无为本”思想相通。法融曾遍读内外典籍，其中包括“道书”，他受老庄影响不难理解。《庄子·大宗师》认为，“道”是无限、无形的神秘精神本体。人们既不能用感性来感觉它，也无法用理性来把握它，只能靠主观直觉去体会它的存在。《庄子·齐物论》又认为，世界有它的开始，有它的未开始，推上去还有它未开始的未开始。因此，世界的根源乃是绝对的虚空，“道”也就是“无。但是，世界万物正是由这一虚空所派生：“有先天地生者，物邪？物物者非物。”① 庄子在讲客观世界“道”的同时，还讲到了主观世界“自我”。他认为，自我摆脱外物的过程，也就是与道相结合的过程，当自我完全融化於道时，便获得绝对自由，成为至人、神人、圣人。可见，法融的禅学及其修行实践确实深受道家影响。

老庄之学强调自然无为。《老子》曰：“人法地，地法天，天法道，道法自然”。这一“自然”，意谓顺其自然之性，而非现象界的自然，因为在《老子》书中，“道”已是最高法则，宇宙的本源。庄子则以为，人应该过一种符合自然本性的生活，不为社会所拘束，不必强行修身。这一思想在法融禅学中，也有强烈的反映。其《心铭》认为，佛道“明

① 《庄子·知北游》

寂自然”，故而“不用证空，自然明彻”。其《信心铭》又说，“大道体宽”，“至道无难”，只要“放之自然体无去住”，就可“任性合道，逍遥绝恼”，“复归自然”。至於慧忠的“任心自在”、“直来直去”和玄素的简默寡言，形式上虽表现为两种不同倾向，但同样遵循自然无为的入道原则，采取无修无证的自由姿态。

牛头禅受老庄思想影响，在慧忠弟子佛窟遗则的学说中有更直接的表现。据载，遗则

> 以为天地无物也，我无物也，虽无物而未尝无物也。此则圣人如影，百姓如梦，孰为死生哉！至人以是能独照，能为万物主。[1]

天地与万物的关系，圣人与百姓的关系，既是老庄学说的内容，也是玄学的旨趣。“能为万物主”之说，出自梁武帝时“乌伤居士”傅翕的偈颂（即“有物先天地，无形本寂寥，能为万物主，不逐四时凋”），而这一偈颂又源於《老子》关於“道”的性质的描述：“有物混成，先天地生；寂兮寥兮，独立而不改”。

由於牛头诸师长期受江南佛学的熏陶，所以，他们又依据三论宗学者吉藏有关“无情成佛”说的介绍，从“道无所不遍”出发，提出“草木无情，本来合道”之说。法融《绝观论》云：“道者，独在於形器之中耶？亦在草木之中耶？”曰：“道无所不遍也”。故而“草木久来合道”。后来，“青青翠竹，尽是法身；郁郁黄花，无非般若”之说遂成为牛头禅的又一特色，其中含有泛神论的意义。后来天台宗荆溪湛然依据中道实相原理，再创“无情有性”说。而禅宗曹洞宗之祖洞山良

---

[1] 《宋高僧传》卷一〇《遗则传》

价又受慧能弟子南阳慧忠“无情说法”论影响而有所悟入。其实这都是牛头禅“无情合道”说的再版而已。而这一思想在庄子那里也早已有所揭示，《庄子·知北游》说，“道”“无所不在”，它在蝼蚁，在稊稗，在瓦甓，在屎溺。这种将最高精神本体“道”赋予“无所不在”、“每下愈况”的泛神论特征，正是牛头禅老庄化、玄学化的一重因缘。

牛头禅既在禅宗六祖说外另立“六祖”，自成一宗，独树一帜，它的学说也就难免不为其他禅系所欢迎。荷泽神会答牛头山袁禅师问时，曾明确提出反对意见，认为：“佛性遍一切有情，不遍一切无情。”“岂将青青翠竹同於功德法身？岂将郁郁黄花等般若之智？”并指出，“若是将青竹黄花同於法身般若者，此即外道说也”。[①] 与此同时，洪州门下也对牛头此说持否定态度。百丈怀海说：

> 从人至佛，是圣情执；从人至地狱，是凡情执。只如今但於凡圣二境有染爱心，是名有情无佛性。只如今但於凡圣二境及一切有无诸法都无取舍心，亦无无取舍知解，是名无情有佛性。只是无有情系，故名无情，不同木石太虚、黄花翠竹之无情。[②]

他把“无情”诠释为“无有情系”，以区别於牛头禅黄花翠竹之无情；虽然也说“无情有性”，但内容恰恰相反。道一弟子大珠慧海同样竟竭力反对无情有性说，指出：

> 法身无象，应翠竹以成形；般若无知，对黄华而显相。非彼黄华翠竹而有般若法身。……黄华若是般若，

---

① 《神会语录》、铃木大拙校订本

② 《古尊宿语录》卷一

般若即同无情；翠竹若是法身，法身即同草木。[1]

这就是说，黄花翠竹只是法身般若的幻化，幻化的形相决不等同於至高的精神本体，所以他“不许青青翠竹尽是法身，郁郁黄花无非般若。”[2]

综上所述，牛头禅与同时代南方各系的禅，虽立场不一，有所分歧，但基本上共同走着一条适合南方地区社会需要的发展道路。他们用老庄思想和东晋南朝的玄学对印度佛学重新加以认识，使中国的禅学在慧能顿悟说的基础上继续向前发展。在这方面，牛头禅有自己的一份贡献。禅宗的完整形象的形成是在慧能以后百家争胜的时期，其主要标志是个性化、自由化、庶民化、主客一元化，以及离言说、多姿态、变幻莫测的心理启示法。——这些，很大程度上出自对道家学说和玄学思想的吸收。它们构成禅的中国化的基本方面。在这个过程中，牛头禅起步较早且颇有发明，对南方禅界有特殊意义。印顺法师在深入研究的基础上，对牛头禅学给予了高度评价，其思路开阔，笔者颇受启发。但是他说，“中国禅的根源，中华禅的建立者，是牛头”，[3]则似乎过於偏重牛头，而忽略了洪州等禅系的贡献，也贬低了慧能创立禅宗的决定性意义。

事实上，慧能创立禅宗，是禅宗史上的一件根本大事，它意味着“中华禅”的确立；《坛经》则以经典的形式明确加以肯定。牛头宗与东山法门及禅宗正统之间的关系，至今仍然有许多模糊之处。法融之学，虽也讲禅，但受南方三论宗

①② 《景德传灯录》卷二八

③ 《中国禅宗史》第128页。

影响过多，有祖述三论宗学说之嫌。① 法融既注重禅定修习，又热衷於讲解经论，还留下多种著述。宗密曾站在荷泽宗立场上，从"顿悟"论角度指出当时主要禅派的区别，认为，荷泽的先顿后渐、先悟后修是禅的究竟，而牛头顿渐兼半，洪州偏於顿悟，北宗唯主渐修，这些都不彻底。② 上述看法是否全然合理且当别论，但他对牛头的分析还是比较符合实际的。牛头因受三论影响，其禅法的主要理论依据是般若中道空观，由性空原理而引导顿悟实践("以达空故，於顿悟门而半了")。与此同时，三论学者的传统禅法("闭门自静"、"凝心宴默")也渗透到了牛头内部；"忘情为修"之说乃是渐修的别名("以忘情故，於渐修门而无亏")。这表明，在牛头禅方面，仍然有缺憾，它是一种并不完善的中国化的禅。的确，无论是牛头禅的传承体系，还是活动范围，或是总体容量，都无法担当禅的中国化的主力；从理论和实践两方面看，牛头禅既没有彻底的顿悟学说体系，也没有大众化的充满生活气息的实践。

禅宗思想的演变表明，老庄化和玄学化不是牛头的专利，而是当时禅宗各系的一致需要，体现着禅的发展的历史趋势。进一步说，全面接受老庄思想影响，最终完成禅的中国化的，乃是洪州禅及其发展形态临济禅。笔者认为，这里有一个重要原因，那就是洪州禅重新发现《楞伽经》的价值，并在新的条件下和高一层次上恢复了对该经的依持。牛

---

①吕澂先生说，牛头宗"祖述三论，主张'心寂境如'，以寂静虚明为归宿，说不到自性妙用的一边，不能算禅家的正宗。"见《中国佛学源流略讲》、第371页。法融的禅学，出自茅山炅法师之学，而炅法师承自三论大师兴皇法朗。

②见《禅门师资承袭图》

头禅由於偏重般若空观，以《金刚经》等般若经典为主要依持，同时继承“三论”中道实相之说，在理论和实践两方面广泛使用遮诠、否定的立场和态度，从而造成某种虚无主义的倾向。宗密曾以摩尼珠为喻，揭示牛头的弱点，说，因摩尼珠中种种色皆是虚妄不实，牛头便视此珠为真空，否认它的存在。[1] 宗密认为，产生这种虚无观念的原因是受了般若的影响；其实，“本觉性”、“心体”并不空，“故知牛头但遣其非，未显其是”。[2]可见，由於牛头禅过分强调“空”，便潜在着某种消极因素。质言之，唯般若之说难以完成禅的中国化。

二、保唐寺禅系的禅学

当牛头禅兴盛之时，在今四川成都地区活跃着保唐禅。保唐禅的先驱是资州德纯寺智诜，实际创立者当是成都保唐寺无住。无住之师为净众寺无相。保唐禅与净众禅不仅有师资相承关系，而且禅学上有内在联系，合起来应该看作“净众·保唐”禅学体系。为了论述方便，姑略称保唐禅。

保唐禅的传法世系为：德纯寺智诜——德纯寺处寂——净众寺无相——保唐寺无住。

据宗密《中华传心地禅门师资承袭图》，智诜（609——702）乃弘忍十弟子之一，俗姓周，汝南人。年十三出

①②见《禅门师资承袭图》

家，先事玄奘法师，后投弘忍禅师。离弘忍后住於四川资州（今资中县）德纯寺。万岁通天二年（697），曾受武则天之请而入京。弘忍说他“兼有文性”，①故据传有著述多种，但似乎入宋以后已不复流传。处寂（665——732），俗姓唐，故又称唐和上。绵州（今四川绵阳）浮城县人。十岁即投智诜出家。无相（684——762），俗姓金，故又称金和上。新罗国王族出身。出家后，浮海西渡，入唐寻师访道，得法於处寂禅师。受章仇兼琼大夫之请，入成都净众寺开禅法，前后二十余年，创立净众禅。无住（714——774），俗姓李，凤翔眉县（今属陕西）人。先受教於居士陈楚章，得传“顿教法”。天宝（742——755）初赴慧能弟子、太原自在禅师学禅，正式剃发出家。乾元二年（759），入成都净众寺，礼无相。永泰二年（766），应副元帅杜鸿渐之请，至成都保唐寺开示禅法，创立保唐禅。保唐禅在无住时似曾比较活跃，《历代法宝记》说：“和上到州，州吏躬迎；至县，县令引路。家家悬幡，户户焚香”。但无住之后，其弟子辈事迹不明。至宋代，关於保唐禅的历史和思想似已鲜为人知，以至《宋高僧传》没有为无住立传。

现幸有敦煌本《历代法宝记》的发现，使我们对保唐禅有一比较具体的认识。该书出自无住弟子之手，撰成於无住入灭后不久。

宗密在他的《圆觉经大疏钞》中讲到同时代的禅宗“七家”，其中两家便是净众和保唐。认为，净众禅以无忆、无念、莫忘三句为宗；保唐禅以无妄为宗，起心即妄，不起即

① 《楞伽师资记》

真，但贵无心而为妙极。[1] 在他的《禅源诸诠集都序》中，将智诜、无住与神秀一起划入“息妄修心宗”。

保唐禅的根本思想是“无忆、无念、莫妄，”这是对净众禅“无忆、无念、莫忘”说的继承、发展。无相说：“无忆、无念、莫忘。无忆是戒，无念是定，莫忘是慧。此三句语即是总持门。”[2] 对此，宗密有一与此印证的记载，说：“三句者，无忆、无念、莫忘也。意令勿追忆已过之境，勿预念虑未来荣枯等事；常与此智相应，不昏不错，名莫忘也”。[3]无住为何改“莫忘”为“莫妄”？这是因为：“无忆、无念即真，忆念即妄。不许忆念，故云莫妄”。[4]这样说来，无住之说与无相之说并无原则分歧，因为他们都把重心落在无忆、无念上。无住认为，“不忆、不念。一切法并不忆，佛法亦不忆，世间法亦不忆。”[5]这种思想可说是般若性空学说在保唐禅系的反映。

就无忆、无念而言，又有它的重心，那就是无念说。无住的禅学立足於无念，认为，“一切众生，依无念者，是孝顺之子；著文字者，是不孝之子。”[6] 《历代法宝记》以大量篇幅记述了无住对“无念”说的认识，如：

> 《起信论》云：心真如门、心生灭门。无念即是真如门，有念即生灭门。
>
> 念不起是戒门，念不起是定门，念不起是慧门。无念即是戒定慧具足。
>
> 为众生有念，假说无念。有念若无，无念不自；灭

---

①见《圆觉经大疏钞》卷三之下
②⑤⑥《历代法宝记》
③④《圆觉经大疏钞》卷三之下

三界心，不居寂地；不住事相，不无功用；但离虚妄，名为解脱。

“无念为宗”，这是慧能及其弟子神会的主张。无住的“无念”说，理所当然地出自这一主张。无住认为，无念即是“心如真门”，它包含了一切佛法，是解脱的别名。因此，“从本体论上说，无念即是实相；从解脱论上看，无念即是涅槃，成佛；从认识论上讲，无念就是无分别智。对客体而言，无念就是‘离相’；对主体来说，无念就是‘不起心’”。①

无住对慧能及其弟子神会禅学的吸收运用，还表现在“顿悟”方面。他认为，成佛与见性、无念之间有本质的联系，说：“众生本性，见性即成佛道”；“见性成佛道，无念为见性”。② 这种见性，同样是顿悟。他说：“若於外相求，纵经尘劫，终不能得。於内觉观，刹那顷便成阿耨多罗三藐三菩提”。③

据此看来，宗密将智诜、无住与神秀一起归入“息妄修心宗”是没有理由的。尤其是无住，无论如何也难以和神秀相提并论。他的禅，不仅在理论上有受曹溪、荷泽的明显印迹，而且在法统上也与南宗紧密联系（曾受慧能弟子自在之法）。

但是，无住创立保唐禅，决非出於他对南宗的简单承袭。保唐禅与同时代的其他禅派一样，有自己完整的、独立的思想体系和修持原则。

据载，无住曾在五台山获悉神会等人禅法特点，但他并

---

①黄燕生《唐代净众——保唐禅派概述》，见《世界宗教研究》1989年第四期。

②③《历代法宝记》

未前去礼谒。事实上，在无住的禅学中，有不少观点是针对神会的，其中突出的一条是反对知见和言说。无住说:“知见立知，即无明本。”又说:“法无言说，云何说法。夫说法者，无说无示”。“我无上大乘，超过於名言，其义甚明了”。这一观点与其师无相对神会的批评十分合拍。无相在净众寺开法时曾指出:

> 东京荷泽寺神会和上，每月作坛场，为人说法；破清净禅，立如来禅；立知见，立言说；为戒定慧，不破言说。①

以与神会的观点不合为起点，保唐禅在修行实践方面同样显示出自己独具的风格。

宗密在论禅宗七家时将无住列为“教行不拘而灭识”的一流。他用“灭识”解释“无念”，指出，“灭识”的核心是“不起心”、“无分别”、“但贵无心”。② 它意味着取消世人一切正常的主观愿望、追求或执着，放弃一切世俗认识活动。从而，灭识也就成了“不拘教行”的前堤。所谓不拘教行”，是以不修为修，无行为行，表现为生动活泼的方式。无住向弟子们反复强调说:“活泼泼，一切时中总是禅”。不入三昧，不住坐禅，心无得失，一切时中总是禅。”③无住采取一种比慧能更为开放、自在的态度。他不仅认为“定无出入”，以“无所得为定”、“无忆是道，不观是禅”，自己“不入三昧，不住坐禅”，而且从“一切时中总是禅”的原则出发，於“释门事相，一切不行。剃发了便挂七条，不受禁戒。至於礼忏、转读、画佛、写经，一切毁之，皆为妄想。所住之院，不置佛

①③《历代法宝记》

②《圆觉经大疏钞》卷三之下

事”。[1]《历代法宝记》载无住说法特点，写道：

保唐寺无住和上，每为学道四众、百千万人及一人，无有时节，有疑任问，处座说法，直至见性。以直心为道场，以无为为方便，以广大为方便，以平等为方便。

这种说法对禅的推广很有价值。从禅的历史趋势看，为了适合社会的需要，最终要完成出世与入世、佛祖与凡人、彼岸与现实的统一，这就需要将神圣的宗教活动寄寓於平凡的日常生活。无住有一偈云：

我今意况渐好，行住坐卧具了。看时无物可看，毕竟无言可道。但得此中意况，高床木枕到晓。[2]

这里表现的便是“无系无缚”、不拘形式的“活泼泼”的禅，它反映出无住对禅的世间性、现实性和日常性的体验。更具体地说，在寺院生活中，也表现出自由任运的独特风格。

故所住持，不议衣食，任人供逆。逆即暖衣饱食不送，即任饥任寒，亦不求化，亦不乞饭。有人入院，不论贵贱，都不逢迎，亦不起动。赞叹供养，怪责损害，一切任他。[3]

这种“任人供逆”、“任饥任寒”、“一切任他”的任运，虽然在当时社会背景下（安史之乱后）不乏傲岸自信、独立无依、自我完善的积极意义，却也无疑显得过於激烈、愤然和极端，其消极作用也十分清楚。

考察《历代法宝记》内容，可以发现，保唐禅上述有关思想和修行方式，也和道家学说有着紧密的联系，具体说，

①③《圆觉经大疏钞》卷三之下

②《历代法宝记》

在很大程度上受到老庄“无为”说的影响。试举例说明。

《老子》云:“上德不德，是以有德。下德不失德，是以无德。上德无为，而无以为也”。又云:“为学日益，为道日损。损之又损，以至於无为，无为而无不为”。无住从禅学角度对这几句一一作了阐述。在他看来，众生解脱的关键在“无为”二字，他说:“知法即是佛宝，离相即是法宝，无为即是僧宝”。[1] 从解脱主体说，应该从“无为”做起，或者说“以无为为方便”。因为世间原是一实相，天下本来无事。一切烦恼痛苦产生於执着即“有所求”；有所求便是不失得，其结果反而无得。而以无为为修行原则，自然任运，便可返朴归真，虽无所得，却成就佛道。无住又认为，从对道体的悟入角度看，也应取“无为”的方式。无为的直接效果，是达到对道体“性空寂灭”的体悟。继而又不住无为，进入“无为而无不为”的境界。

从“无为”发端，进入“无不为”领域，体现出保唐禅自然无为思想的概貌，反映了它对老庄学说的协调和融合。“无为无不为”重在精神的自由解脱，这一观念在当时禅界虽不是全新的，却也是颇具启发性的，带有普通意义。只是保唐禅不久法系衰落，其推广的责任落到洪州禅肩上。

无住又说:

> “道可道，非常道”，即是众生本性，言说不及，即是非常道。“名可名，非常名”，亦是众生本性，但有言说，都无实义，但名但字，法不可说，即非常名也。[2]

这是他把真如佛性的超越性和禅的日常自然性与《老子》所说予以融会。老子认为，“道”是最高精神存在，作为本体界

---

①② 《历代法宝记》

的道不是人类观念意识所能达到的，它超越於一切现象界，但它又是“自然”、不加修饰的原始之“朴”。无住认为，老子的“道”，相当於众生“本性”即本有佛性，此本性非言说所及；只有采取神秘的体悟，才能成就佛道。所以他说，“道无形段可修，法无形段可证”。[①] 道的超越性、抽象性，法的永恒性、神秘性表明，一切人为的、着意的加工雕凿，只会扩大与道的间距，而只有无修无证、来去自由，方能契合佛道。无住这种思想不仅与《老子》学说一致，而且也同《庄子》思想合拍。《庄子·应帝王》篇云：

倏与忽谋报混沌之德，曰：人皆有七窍以视听食息，此独无有，尝试凿之。日凿一窍，七日而混沌死。

混沌之所以死去，是因为倏和忽以智慧的、分别的、有为的方式去对待他，这使他丧失了自然本性。无住的保唐禅，就是要保持道的本来状态，以禅者的自然无为态度与之契合。

但是，在公开的场合，无住则表示出自己纯然佛学的立场，以与老庄之学相区别。据《历代法宝记》，无住认为，佛学与老庄道家之说不能混然为一，它是高一层次的学问。他还针对荷泽神会的观点提出批评。《神会语录》载有神会与相州别驾马择关於“因缘”、“自然”的一段对话。[②] 神会说，僧人唯说因缘不说自然，道士唯说自然不说因缘，这是各持其见，各守其职，十分正常。“因缘”学说为佛家特有，而“自然”之说为道家特有。但从融会佛道的角度，神会又认为，道士不应只说自然不说因缘，僧人也不应只说因缘不说自然，因为两者能够统一。这种统一，指的是：一方面，僧

---

① 《历代法宝记》

②见铃木大拙校订本

家的自然，也即众生本性；另一方面，道士家的因缘，即显示“道”与“万物”的关系。显然，这里不乏曲解的成份，但以“自然”视为众生本性则并未与无住思想相悖。禅宗各系的老庄化，走的是相同的道路，即接受“自然”、“无为”学说。无住一方面在禅学中引进老庄思想，另一方面又极力回避与道家的联系，应该说是他矛盾心理的反映。这一矛盾使他的禅表现为特殊的孤傲、自恃。

保唐禅的上述道家化倾向，在当时的禅宗界具有典型意义。一方面，它体现了禅宗各派系一致的中国化趋势。另一方面，它也反映了禅宗各派系致力於维护自身独立性的立场。

荷泽禅、牛头禅、保唐禅，以及洪州禅，都在沿着禅宗思想发展的共同轨道运行，都没有脱离禅学个性化、自由化、庶民化的方向。牛头初祖法融率先作了榜样，其意义显而易见，但其他禅系也各自在内部进行了有效的努力，其价值也不容抹煞。只是，牛头和保唐从彻底的般若性空角度立论，未免破多立少；过分强调“无为”，则容易偏於消极，“说不到自性妙用的一边”；坚守“无修无证”的立场，则容易给人以种种误解。真正全面担负起禅的中国化，使之最终成为禅的主流的，乃是洪州宗。洪州的任务之一，是积极发掘老庄“自然无为”学说的价值，使禅成为活生生的、多姿多彩的、充满世俗生活情趣的实践。而这一任务的实现，奥秘之一，在于重新启用《楞伽经》，再次肯定如来藏佛性思想。

马祖道一及其洪州禅

一、洪州禅的确立

慧能之后，禅宗进入百家争胜、异花竞放的繁荣时期。南岳怀让和青原行思这两位原来并不知名的和尚，利用有利的社会条件和地理环境，发展慧能禅学，在南方穷山僻壤之域，逐渐形成各自的禅学体系和禅宗派系。这两个派系的展开，最终担当起慧能之后禅宗发展的重任，完成禅宗在思想上、组织上、地域上的转移。至晚唐五代，所有禅宗派系都已汇集到这两大系统之中。由南岳怀让、马祖道一、百丈怀海祖孙一系发展出沩仰、临济二宗；由青原行思、石头希迁师徒一系发展出曹洞、云门、法眼三派。当此之时，禅宗达到它的极盛时期，它的完整形象最终形成。而在这一过程中，洪州禅以它特别鲜明的性格，对后期禅宗造成直接的影响。

怀让（677——744），据张正甫《衡州般若寺观音大师碑铭并序》、《宋高僧传》、《古尊宿语录》、《景德传灯录》所载，俗姓杜，金州安康（今陕西安康）人。十五岁（691）时从荆州玉泉寺弘景律师出家；二十足岁（697）受具足

戒。经同学坦然之劝，一起参访嵩山老安禅师；受老安启发，诣曹溪礼谒慧能，时年二十三岁（699）。怀让在慧能处八年而悟。先天二年（713），即慧能入灭之年入南岳，住般若寺。

慧能临终举弟子十人中，没有怀让。因此，怀让是否为慧能弟子曾为人怀疑。胡适先生认为，怀让“若自认是曹溪门下，那就是‘攀龙附凤’的一例了”。① 吕澂先生则认为，“在古《坛经》中还见不到他的名字，只是后来的传本才加了进去。并说慧能预记他的足下将出一马驹‘踏杀天下人’，这说明他的名字是在马祖（即所指的马驹）以后才为人加上去的”。② 但实际上，慧能弟子不只是十人，在《景德传灯录》卷五及《传法正宗记》卷七中，记慧能法嗣为四十三人，其中有青原行思、南岳怀让、温州玄觉等。曹溪门下人才济济，想必怀让在当时只是并不崭露头角的人物；或如宇井伯寿、印顺法师等人考证，慧能入灭时怀让已离开曹溪③张正甫之《碑铭》云：

> 能大师方弘法施，学者如归；涉其藩阃者十一二焉，跻其室堂者又十一焉。师以后学弱龄，分为末席；虚中而若无所受，善闭而惟恐有闻。能公异焉，置之座右。会一音吹万有，衍方寸，弥大千；同焉而交畅，异

① 《致柳田圣山书简》1961年1月15日，见《胡适禅学案》第635页

② 《中国佛学源流略讲》第234页

③宇井伯寿《禅宗史研究》（1939年，东京，岩波书店）第七章中说，怀让至慧能处时系“弱龄”、“后学”，并于712年时入南岳般若寺。印顺法师则以为怀让於景云二年（711）已辞慧能而他去，先天二年（712）入南岳般若寺，见《中国禅宗史》第321页。

焉而吻合；同授秘印，目为宗师。①

《碑铭》受马祖弟子惟宽、怀晖之请而作，故内容不免赞颂之辞，但怀让受学於慧能当是事实。圭峰宗密也已承认这一事实，他说："南岳观音台和上，是六祖弟子。本不开法，但山居修道。因有剑南沙门道一，……"②

从禅法思想上说，怀让与其老师慧能也是一致的。据《古尊宿语录》卷一载：

> 祖（指慧能——笔者）云：作么生？师云：说似一物即不中。祖云：还假修证也无？师云：修证即不无，污染即不得。祖云：只此不污染，是诸佛之护念。汝既如是，吾亦如是。
>
> （怀让）示徒云：一切万法，皆从心生；心无所生，法无所住；若达心地，所作无碍；非遇上根，宜慎辞哉。
>
> 师云：磨砖既不成镜，坐禅岂能成佛？……譬牛驾车，车若不行，打牛即是，打车即是？又云：汝学坐禅，为学坐佛？若学坐禅，禅非坐卧；若学坐佛，佛非定相。於无住法不应取舍。汝若坐佛，即是杀佛；若执坐相，非达其理。

延寿《宗镜录》卷九十七载：

> 让大师云：一切万法，皆从心生；若达心地，所作无碍。汝今此心即是佛。故达摩西来，唯传一心之法。

---

①见《全唐文》卷六一九。《碑铭》自述作於元和十八年，但元和只十五年，无十八年，故可断为传写之误。胡适改作八年（813），印顺改作十年（815），可作参考。

②《圆觉经大疏钞》卷三之下。从这段话看，怀让本人因重个人潜修，声望不高，后因道一而耀其光辉。

三界唯心，森罗及万象，一法之所印；凡所见色，皆是自心；心不自心，因色故心。汝可随时，即事即理，都无所碍。菩提道果，亦复如是。从心所生，即名为色；知色空故，生即不生。

上述思想，概括起来，出自般若性空原理。分而论之，包括心生万法，一切皆空的《金刚经》观念；包括无住、无相、无取舍的《坛经》之说；包括无修、无证等与牛头、保唐类似的学说。这些，都与慧能禅不相违背。此外，怀让强调坐禅不能成佛，善於诱导"上根"利器之智慧而自悟，这也是慧能禅的基本风格。

《古尊宿语录》卷一又载：

（马祖）礼拜，问云：如何用心，即合无相三昧？师云：汝学心地法门，如下种子；我说法要，譬彼天泽。汝缘合故，当见其道。马祖云：道非色相，云何能见？师云：心地法眼能见乎道，无相三昧亦复然矣。祖云：有成坏否？师云：若以成坏、聚散而见道者，非也。

怀让在这里提出了一个"见道"的问题。按他所说，见道便是通过心地法门，入无相三昧。这一思想与慧能相通。但是，怀让的"见道"，似带有取代慧能"见性"的色彩。若依张正甫《碑铭》所说，"见道"思想或与道教影响有关。该《碑铭》载，怀让在慧能处"同受秘印，目为宗师"后，"乃陟武当，穷栖十霜；뭡来衡岳，终焉是托"。这就是说，怀让在入南岳之前，曾长期隐居武当山。武当山又名"仙室"，① 北魏前已有名气，它是道教圣地。据《武当福地总真集》载，南朝刘

① 《水经注・沔水条》

虬於泰始（466——471）中“解官辟谷入武当山仙去”。《真诰·稽神枢》载，谢允於太康（280——290）中辞官入道，“西上武当”，“结茅於石室，不数年得冲寂之妙”。唐太宗时曾为武当节度的姚简晚年也因志慕虚玄而隐居武当。怀让是否确曾入武当山十年隐修，待考；若是，则时间当在离开慧能之后，其思想受道教影响不可避免。从怀让“居山修道”的个体潜修角度看，暂时还不能排斥他受道教学说和修行的影响。①

南岳时期是怀让禅法思想的成熟期。据张正甫《碑铭》云：

> 唯般若圣槊，有观音道场，宴居斯宇，因以为号。或微言折理，辩士顺风而杜其口；或杖履将撰，山灵借留而规於梦。远自梁、益，近从荆、吴，云趋景附，风动川至；灵山圣会，今古一时。

这表明，至迟在怀让晚年，受其禅法影响的弟子已波及大江南北，而荆、吴地区禅僧的来访，很有可能将他们所熟悉的老庄道家、六朝玄学带入南岳；益州禅僧的礼谒，则不难将保唐禅风介绍过来。可以设想，南岳时期的怀让，虽然因材料的贫乏，还不足以见到其思想的全貌，但他由於受环境的

---

①南岳地区禅者历来重视个人潜修用功，且从慧思起，将道教内容加以吸收。慧思《立誓愿文》说，“先成就五通神仙，然后乃学第六神通”，并“愿诸贤圣佐助我，得妙芝草及神丹，疗治众病除饥渴；常得经行修诸禅，愿得深山寂静处；足神丹药修此愿，藉外丹力修内丹；欲安众生先自安，己身有缚能解缚，无有是处。”又说：“为护法故，求长寿命，不愿生天及余趣”。其弟子智𫖮继承这一传统，进而将道教的丹田说、炼气法等作为止观安心的一种方法（见智𫖮《修习止观坐禅法要》及《摩诃止观》卷六）。唐开元（713——741）初年，著名道士司马入南岳修道，结白云庵于九真观北。怀让在南岳修禅，是否受到上述因素影响，也容进一步考察。

影响，禅法理所当然地不会再是曹溪的简单延续。这一点，可以从“磨砖作镜”的比喻中看出。“磨砖作镜”的意义包括两个方面。一是重申成佛的关键在於自心，与坐禅了无关系。二是通过具体的、生动的、形象的行为动作，使用新型的、活泼的方式传授禅法。这两点，前者是继承，后者是发展。“磨砖作镜“作为怀让所开创的传法方式，具有浓郁的生活气息，表现得十分自然、朴实，它对后来禅宗师徒关系的融洽化、参禅问学和传法授徒手段的多样化，意义不可低估。

然而，怀让对禅宗的最大贡献，应该说是他发现了马祖道一。

怀让的入室弟子，《古尊宿语录》卷一列六人，他们是：常浩、智达、坦然、神照、严峻、道一；《景德传灯录》卷五同此，但卷六列九人，其中增入本如、玄晟、法空（九人中唯录道一一人，其余八人因无机缘语句，未录）。

道一（709——788）汉州什邡（今四川什邡县）人，俗姓马，故后人称“马祖”、“马大师”。据权德舆《唐故洪州开元寺石门道一禅师塔铭并序》说，道一“初落发於资中，进具於巴西。后闻衡岳有让禅师者，传教於曹溪六祖，真心超诣，是谓顿门，跋履造诣，……”[①] 资中，系指资州处寂禅师；巴西，所指不明。据《宋高僧传》载，则为“削发於资州唐和尚，受具於渝州圆律师”。[②] 唐和尚即处寂为其削发，渝州（今重庆）圆律师为其授具足戒。宗密《圆觉经大疏钞》卷三之下也曾说，处寂有弟子马祖道一，但又说，道一是金和尚弟子；他的《中华传心地禅门师资承袭图》也

①见《全唐文》卷五〇一

②卷一〇《景德传灯录》卷六同此说

说，道一“先是剑南金和尚弟子。”但据《历代法宝记》，金和尚（无相）并无弟子道一。由此看来，道一早年主要依处寂学禅，但也不排除他曾从师於无相的可能。

唐开元（713——741）中，道一离开四川，来到南岳衡山，住传法院，“独处一庵，唯习坐禅。凡有来访者都不顾”。①想来他心性孤傲、高节志道、自命非凡。②据《景德传灯录》载，道一“容貌奇异，牛行虎视，引舌过鼻，足下有二轮”，③这大概是禅宗大师应该具备的特殊气象吧。为此，怀让慧眼识真金，引出“磨砖既不成镜，坐禅岂能成佛”的诘难，而道一则“闻斯示诲，豁然开悟”，且“一蒙开悟，心地超然，侍奉十秋，日益深奥”。④从这一角度看，禅宗后裔将他视为怀让弟子，不无道理。

天宝元年（742），道一住建阳（今福建建阳县）佛迹岭，开始聚徒教化，自创法堂，开堂说法。不久，迁住江西临川（今临川县）西里山，旋移南康（今南康县）龚公山。前后三十余年间，道一广聚徒众，随所化摄，逐渐形成一股佛教势力。龚公山时期，郡守、河东裴公“躬勤谘禀。降英明简贵之重，穷智术慧解之能。”⑤大历（766——779）中，道一移住洪州（今江西南昌县）开元寺，此后便以洪州为中心展开创宗立派活动，直至入灭。禅宗史上著名的洪州禅即形成於此时。其时，“连帅路嗣恭聆风景慕，亲受宗旨。由是四方学者云集坐下”。⑥

---

①④《古尊宿语录》卷一

②这一性格的形成可能受智诜——处寂——无相一系禅学影响。

③⑥《景德传灯录》卷六

⑤《宋高僧传》卷一〇《道一传》

马祖道一门下盛极，弟子众多。《祖堂集》谓，“大师下亲承弟子八十八人，出现於世及隐遁者莫知其数”；《古尊宿语录》及《景德传灯录》称，“师入室弟子一百三十九人，各为一方宗主，转化无穷。”其中最引人注目的有百丈怀海、西堂智藏、南泉普愿等人。”怀海有弟子沩山灵祐、黄檗希运，其下分别传仰山慧寂、临济义玄，沩仰、临济二宗得以成立。概观道一及其弟子之世，洪州禅已在南方成为一大禅系，其势力足以与荷泽系抗衡，而在石头系之上。[①] 马祖道一可以说是中国禅宗的真正代表之一，他的禅学在中国禅宗史上具有十分重要的意义、占有不可忽视的地位。正如胡适先生指出的：“达摩一宗亦是一种过渡时期的禅。此项半中半印的禅，盛行於陈、隋之间，隋时尤盛行。至唐之慧能、道一，才可说是中国禅。中国禅之中，道家自然主义的成分最多，道一门下不久成为正统。‘中国禅’至此始完全成立”。[②] 我们只有了解了洪州禅，才有可能进一步去把握五家禅。

---

① 《宋高僧传》卷一一、《太毓传》云：“于时天下佛法极盛，无过洪府；座下贤圣比肩，得道者其数颇众。”贾竦于宝历元年（825）所作的《扬州华林寺大悲禅师碑铭并序》中，将洪州与荷泽的对立视为曹溪门下的基本事实，说：“曹溪既没，其嗣法者，神会、怀让，又析为二宗”。《碑铭》见《全唐文》卷七三二。

② 《论禅宗史的纲领》见《胡适文存》第三集、卷四。

二、马祖道一的基本思想

洪州禅的代表人物是马祖道一及其弟子百丈怀海，他们的思想构成这一派禅的基本思想。

道一禅学的经典背景，主要是《楞伽经》、《金刚经》、《维摩经》等，其明显的特点，是重新突出《楞伽经》的地位，并把《楞伽经》的有关思想结合老庄道家学说，运用於禅的实践。宗密对洪州禅思想作过如下概述：

> 起心动念，弹指磬咳扬扇，因所作所为，皆是佛性全体之用，更无第二主宰。如面作多般饮食，一一皆面。佛性亦尔，全体贪瞋痴、造善恶、受苦乐故，一一皆性。……贪瞋、烦恼并是佛性。佛性非一切差别种种，而能作一切差别种种。意准《楞伽经》云：如来藏是善不善因，能遍兴造一切，起生受苦乐与因俱。又云佛语心。又云：或有佛刹，扬眉动睛，笑欠謦咳，或动摇等，皆是佛事。故云触类是道也。言任心者，彼息业养神之行门也，谓不起心造恶修善，亦不修道。道即是心，不可将心还修於心；恶也是心，不可以心断心。不断不造，任运自在，名为解脱人，亦名过量人。无法可拘，无佛可作。何以故？心性之外无一法可得。故云，

但任心即为修也。①

宗密认为，洪州禅的根本特点是“触类是道而任心”，而这一特点是建立在《楞伽经》如来藏学说基础上的。

事实确是如此。道一本人曾直接引述《楞伽经》及其思想，以印证他的禅学。他说：

汝等诸人，各信自心是佛，此心即是佛心。达摩大师从南天竺国来，躬至中华，传上乘一心之法，令汝等开悟，又引《楞伽经》文以印众生心地。恐汝颠倒，不自信此心之法各各有之，故《楞伽经》云，佛语心为宗，无门为法门；又云，夫求法者，应无所求，心外无别佛，佛外无别心。②

不生不灭，是大寂灭。在缠名如来藏，出缠名净法身。法身无穷，体无增减；能大能小，能方能圆；应物现形，如水中月；……迷即迷自家本心，悟即悟自家本性；一悟永悟，不复更迷。③

四卷本《楞伽经》认佛性与人心等同，都是真如自性；说佛性时用“如来藏”，说人心时用“识藏”，结合为“如来藏的识藏”。它的侧重点是在阐述真如佛性论。从慧能开始，因受《金刚经》般若空观影响，逐渐注重於主观人心的发掘。马祖道一所做的，是要把这两者统一起来：一方面说如来藏佛性，另一方面显示根本空义，同时又突出一心的能动性，在此基础上建立起更为直捷的成佛学说。

“触类是道而任心”作为洪州禅的根本思想，其中包含

---

①《圆觉经大疏钞》卷三之下。

②《景德传灯录》卷六。

③《马祖道一禅师语录》

着两个重要范畴——“道”和“心”，道一禅学的核心，就是要通过对这两者关系的辨析，奠定禅的中国化的牢固基石。这一过程，的确是通过《楞伽经》为中介而实现的。

怀让在向道一的开示中，一再提到“道”和“心”，并认为通过“心地法门”可以“见道”。道一通过《楞伽经》如来藏学说，进一步将“道”与“心”结合考察，以为“道”与“心”是相即的关系，体用的关系。

什麽是“道”？道一说：“道即法界”；① 又说：“道不属修。若言修得，修成还坏”；“且教伊体会大道”。② 他的弟子普愿也说：“道不属知，不属不知”。③ 这就是说，道等同於法界，它超越现象界，超越时空、超越相对，不属认识范围。实际上，它是如来藏佛性的另一种表示方式，以中国传统老庄道家和六朝玄学的通常范畴替代印度佛学的重要概念。正因为它是精神本体，所以只能加以“体会”即“体道”、“会道”、“达道”，而不可说成“修道”。

但是，道一又曾说过，“道即是心，不可将心还修於心；恶亦是心，不可以心断心”。这其实是《楞伽经》所说“如来藏自性清净，转三十二相入於一切众生身中，如大价宝垢衣所缠。如来藏常住不变，亦复如是”④ 的通俗解释。这是道一“触类是道而任心”说的理论前提“即心即佛”说。道一示众云：“汝等诸人，各信自心是佛，此心即佛，……心外无别

① 《马祖道一禅师语录》。
② 《古尊宿语录》卷一。
③ 《景德传灯录》卷八。
④卷二。

佛，佛外无别心。”[1] 即心即佛的依据是“自性本来具足”，[2] 这一自性，在洪州禅直指为如来藏佛性：

> 祖曰：自家宝藏不顾，抛家散走作什么？我这里一物也无，求什么佛法？师遂礼拜，问曰：阿那个是慧海自家宝藏？祖曰：即今问我者是汝宝藏，一切具足，更无欠少，何假向外求觅？师於言下自识本心。[3]

所谓“一切具足”的“自家宝藏”便是如来藏佛性。

由於如来藏思想和般若空观的结合，道一所说的“心”具有宇宙观和解脱论两方面内涵。从宇宙观上说，它等同於真如本体，即道一指出的“道”，从解脱论上说，它又是纯主观的心性。而这主观意义上的心，虽有真、妄之别，但在运用时则无所分别，隋缘而运。“触类是道而任心”，这一“心”所以能任运而且自然体现为道，其原因在於，宇宙人生的本来面目既非妄也非真，既是妄又是真，与此相应的心也应无妄无真、既妄既真，无所分别，天真自然。故云“道即是心，不可将心还修於心；恶亦是心，不可以心断心。”这是洪州与荷泽、牛头、保唐等派系的重大区别，反映了马祖道一与老庄相类的蒙胧、朴拙中的大智。[4]

概言之，“心”与“道”的关系，在道一禅学中，就是将原

---

① 《马祖道一禅师语录》。

② 《古尊宿语录》卷一。

③ 《景德传灯录》卷六。

④南阳慧忠站在与此对立的立场上认为：“只如菩提涅槃，真如佛性，名异体同，真心妄心，佛智世智，名同体异。缘南方（指洪州禅——笔者）错将妄心言是真心，认贼为子，有取世智，称为佛智，犹如鱼目而乱明珠，不可雷同，事须甄别”（《景德传灯录》卷二八）。其实，真妄之随缘任运正体现了洪州的特点。

本一体相印却被人为分别的两者，通过自然任运而复归统一圆融。

中国禅从楞伽师时代起便十分重视体用相即之说。洪州禅也对体用关系给予充分重视，并且由过去强调向“体”的回归转入对“用”的自觉。

《马祖道一禅师语录》云：

> 理事无别，尽是妙用，更无别理，皆由心之回转。譬如月影有若干，真月无若干；诸源水有若干，水性无若干；森罗万象有若干，虚空无若干；说道理有若干，无碍慧无若干。种种成立，皆由一心也。建立亦得，扫荡亦得，尽是妙用，尽是自家。非离真而有立处，立处即真，尽是自家体。若不然者，更是何人。一切法皆是佛法，诸法即是解脱；解脱者即是真如，诸法不出於真如。行住坐卧，悉是不思议用，不待时节。……法身无穷，体无增减；能大能小，能方能圆；应物现形，如水中月；滔滔运用，不立有栽；不尽有为，不住无为；有为是无为家用，无为是有为家依。

体与用的关系，好比真月与月影、水性与水流、虚空与万象、无碍慧与道理的关系。道一认为，它们之间表现为内在的相即，所谓“尽是妙用，尽是自家”；“立处即真，尽是自家体”。这种相即，既受玄学体用、本末关系论的影响，而又超越这种世俗哲学理论，因为它排除了本体对现象的派生作用、生养意义，指出“诸法不出於真如”，“一切法皆是佛法”。笔者以为，这一观念对禅的发展有特殊的价值。试作分析。

宗密曾从荷泽的立场对洪州的体用相即提出批评，认为“真心本体有两用。一者自性本用，二者随缘应用”，荷泽禅

能明自性本用，而洪州禅则“指示能语言等，但是随缘用，缺自性用也”。[1] 所谓“自性用”实际指神会所立“知”，因为心常寂是自性体，心常知是自性用”，而“随缘用”则指“能语言能分别动作等”日常生活行为。这是他抱着自宗“本知”的优越感而贬低洪州现实作用的价值。其实，禅在中国南方地区的蓬勃展开，已经把荷泽的观念抛弃，宗密坚持的保守立场已无法理解新形势下禅学的演进。这正如柳田圣山先生指出的：

> 当时显然是新旧两股势力的表现。但是，后来的禅却都是马祖的洪州禅的发展。荷泽宗结局却与当初神会曾批评过的北宗沦为同样的厄运，这不免有点讽刺意味。从思想史来看，荷泽与洪州两宗的主要不同立场的主要分歧，是对形而上的本知与现实的作用存在不同的看法。如若参照前述的体用概念，那么，荷泽是体，洪州则为用。中国的禅思想发展的方向，是从体到用。[2]

这段话一定程度上揭示了荷泽与洪州分歧的实质。荷泽和洪州，基於体用关系上各有所偏，从而在禅的实践上表现不同，并造成各自的历史命运。荷泽主心体是“寂”，心用是“知”，也可统称为“知”。洪州则不归结心体为寂知，而直指心为佛性，其用为“能”，即由“能语言、能分别动作”等日常活动体现出佛性来。洪州禅之所以成为禅宗发展历史趋势的代表，其禅学方面的原因是重视现实的作用，这也就是说，自道一开始，渐次脱离一切形而上的理论思维，从彻底的现实生活的角度把握禅、实践禅。

---

① 《禅门师资承袭图》

② 《禅与中国》第132页

宗密所说洪州但是“随缘用”，表明洪州以无分别的真、妄之心随缘任运，在体用关系上立足於“用”的方面，以为“随缘应用”的同时，已与“真心本体”相即。若以摩尼珠为例，洪州见解，既不同於荷泽“若认得明珠是能现之体，永无变易”，也不同於牛头“或言明黑都无”，更不同於北宗“或拟离黑觅珠”等见解，而“但云黑是珠”。洪州认为，“明珠之体，永不可见；欲得识者，即黑便是明珠，乃至即青黄种种。”① 洪州禅显然对形而上的抽象思辨不感兴趣，力图彻底摆脱这种本体论的哲理，而致力於具体的、可见的、现实的禅生活，把佛教心性论直接与禅实践相结合。道一於此有明确说明，他说：

> 体非种种者，谓此佛性非圣非凡，非因非果，非善非恶，无色无相，无根无住，乃至无佛无众生也。能作种种者，谓此性即体之用故，能凡能圣，能因能根，能善能恶，现色现相，能佛能众生，乃至能贪瞋等。若核其体性，则毕竟不可见，不可证，如眼不自见眼等。若就其应用，即举动运为，一切皆是，更无别法而为能证所证。②

体性既不可见，也不可证，但即体之用却能凡能圣，举动运为，一切皆是。这是纯然从“用”上来见体，在体用相即中突出“用”；以为“用”就是“体”，乃至可以取代“体”。

由此看来，洪州禅的“触类是道而任心”，与它的体用学说有内在的联系。若以洪州自己的话说，则称作“平常心是道”，后世禅者从“直指人心”的角度论成佛手段，一般不说“触类是道而任心”，而是喜用“平常心是道”。究其原因，“平

---

①② 《禅门师资承袭图》

常心”之说更能直示中国禅的性格，适合中国人的文化背景。事实上，“平常心是道”一说更能表达洪州禅的特色，也更容易为一般神宗信徒所接受。

所谓“平常心是道”，道一作过具体解释，他说：

> 道不用修，但莫污染。何为污染？但有生死心，造作趋向，皆是污染。若欲直会其道，平常心是道。何谓平常心？无造作，无取舍，无断常，无凡无圣。经云：非凡夫行，非圣贤行，是菩萨行。只如今行住坐卧，应机接物，尽是道。道即是法界，乃至河沙妙用，不出法界。①

“平常心”，也就是与日常生活直接相关系的现实之心，这一现实之心即真即妄，又非真非妄。它的无有取舍、无所执着的“天真自然”运用，便体现为“道”。

“平常心是道”的提出，在禅宗思想史上的意义在於，它把现实人心的一切运为活动视作佛性的全体显现，将能动主体的所有物质、精神生活看做如来藏的直接发挥应用，从而使长期以来有关佛性的本体论研究有可能转向现实人心的具体实践，进一步缩短（或消除）了人与佛之间的距离。其结果，一方面，不仅使“顿悟”说成为更现实的具体活动，而且引导禅僧将禅与个人的日常生活、行为、意念、感情打成一片，使禅在自然的展开中充分表现活泼、生动、形象、质朴、乐天、幽默等中国特色。但是，另一方面，它也为禅宗自身植入了一颗危险的种子。既然现实人心的一切活动即是佛性，那么就难以避免偶像破坏和亵渎佛祖的行为举止。铃木大拙先生从一个佛教徒的立场指出：“不论丹霞的是非从纯

① 《马祖道一禅师语录》

粹禅的观点看来如何，但毫无疑问的是，凡是虔诚的佛教徒，都会认为那是高度的亵渎行为而予以避免的”。[1] 丹霞曾公然於寺内烧木佛像取暖，声言“佛之一字，永不喜闻”。[2]

宗密在谈到洪州禅特点时，曾以《楞伽经》予以印证，其中引述该经所云“或有佛刹……”诸语，这段话出自四卷本卷二。完整地引用，应为：

> 非一切刹土有言说。言说者是作耳。或有佛刹瞻视显法，或有作相，或有扬眉，或有动睛，或笑，或欠，或謦咳，或念刹土，或动摇。大慧！如瞻视及香积世界，普贤如来国土，但以瞻视，令诸菩萨得无生法忍，及诸胜三昧。是故非言说有性，有一切性。大慧！见此世界蚊蚋虫蚁，是等众生无有言说，而各办事。

我们以道一的“平常心”加以对照，不难发现两者极其一致。因此，可以认为，“平常心”因受《楞伽经》启发而立，而《楞伽经》则通过“平常心”，在禅学的另一层次上再度受到重视。《楞伽经》指出，如来藏是善不善因，如来藏自性清净，如来藏即真如佛性，一切善恶只要流露自自性，便是佛性全体的显现。故而，据此实践，必然不拘於言行，以“天真自然”的姿态，从现实的生命现象获取自悟、顿悟。这也就是说，禅宗因重新发掘《楞伽经》的价值，它的繁荣兴盛才有了所谓佛学的基础。但这并不意味着洪州禅是对慧能禅的倒退。恰恰相反，洪州禅以印度经典为依，只是一种方便。一方面，它借此之名而行彼之实；另一方面，它对佛经

---

① 《禅学论文集》第一集，第317页，转引自《胡适禅学案》第676页

② 《景德传灯录》卷一四

及其内容的借取有严格的选择。道一并非严格意义上的佛教学者或禅学家，他在本质上是一位宗教实践家。他借印度经典之名却要超越它们，代之以中国传统的思想观念；他选取佛经的内容，其标准是要适合中国社会的实际生活。《楞伽经》如来藏佛性思想的运用，契合於自然无为的道家思想方法和生活方式，给予禅以活泼泼的生活气息。但这种运用，又是在慧能禅对《般若经》、《维摩经》重视的基础上实现的；如果没有中道空观、般若智慧的高扬，洪州禅对《楞伽经》的依持只会使它自身返回达摩禅的老路。

马祖道一毕竟不是等闲之辈，他不愿作安稳守成的禅者。他的思想和举止表明他有很强的进取之心，总在力图创新，将禅予以发展，使之不落俗套。

自慧能起，“即心是佛”说早已为禅者普遍接受，成为人所共知的事实。在慧能时代，这一学说的提倡，予南宗“顿悟”禅的确立以理论的保证，起过重要作用。但从“中道”实相原理上说，任何的肯定或否定都不符合中道观，因为宇宙人生的本质无法以肯定或否定的形式来表述，而且一旦作出这样的肯定或否定，便容易造成“执着”，从而偏离实相说。道一有鉴於此，乃在“即心是佛”说的基础上，更醒目地揭示“非心非佛”说。他认为，“即心即佛”只是指示学人的方便，若从中道实相的立场上说，应该是“非心非佛”。

问：如何是佛？师云：即心是佛。……问：和尚为甚么说即心即佛？师曰：为止小儿啼。曰：啼止时如何？师曰：非心非佛。曰：除此二种人来，如何指示？师曰：向伊道，不是物。曰：忽遇其中人来时如何？师

曰：且教伊体会大道。[①]

这也就是说，“即心是佛”作为禅僧自悟的起点是完全必要的，这是从肯定方面说的；但如进一步说，悟的境界应是“非心非佛”的理想境界，这是从否定方面说的。从理论形式上看，这一“非心非佛”很有可能受牛头禅“不须立心”说的影响，显示出南方般若学中道空观对禅宗的作用。

“即心是佛”与“非心非佛”关系如何？从道一的开示看，主要归於对不同对象的各别引导，无论是“即心即佛”还是“非心非佛”，都可使禅僧达到自悟。明州大梅山法常禅师，初参道一，问道：如何是佛？答曰：即心是佛。法常於此便“大悟”。法常离道一后住大梅山，道一派人前去试探：

> 问云：和尚见马师得个什么，便住此山？师云：马师向我道，即心是佛，我便这里住。僧云：马师近日佛法又别。师云：作么生别？僧云：近日又道，非心非佛。师云：这老汉惑乱人未有了日。任汝非心非佛，我只管即心即佛。

道一后来听说此事，便叹道：“梅子熟也”。[②]这是肯定的实例。伊阙伏牛山自在禅师，也是道一弟子，他的观点是：“即心即佛，是无病求病句；非心非佛，是药病对治句”。[③]以为两者都不是究竟，但稍偏於“非心非佛”。这是否定的例子。若按百丈怀海的看法，则更别有趣旨。他认为，“即心即佛”是“不遮语”、“顺喻语”，“非心非佛”是“遮语”、“逆喻语”；凡有语言，都不能说是究竟，只有“割断两头句”，才能证悟

① 《马祖道一禅师语录》
② 《景德传灯录》卷七
③ 《景德传灯录》卷八

佛的境界。从影响上说，由於“非心非佛”的提倡，很容易在“平常心是道”的基础上，发展其狂放恣肆、放浪不羁的一面。

达摩来华，传播南天竺一乘宗禅法，在当时中国北方地区激起一阵微澜。慧能禅宗的建立，直示自心佛性，提倡顿悟成佛，以为在行住坐卧中便可悟入，从而掀起一股波浪。道一所创的洪州禅，则是要借强劲的风，将巨浪兴起。

道一以鲜明的人物个性，积极发挥人的意识主体的能动性，在禅的思想理论上揭示内在自觉，要以日常生活的一切身心活动为悟道的根本，从而为后来五家禅的确立奠定了思想基础，也为淋漓尽致地发挥慧能禅宗基本特征给予了保证。

道一所建立的禅学思想，无疑给了这一时代整个禅宗界以强劲的冲击；以这种禅学思想为背景形成的禅法修行实践当然也便色彩缤纷了。

道一的宗教实践，对以往繁琐的宗教形式进行了大幅度简化，他毫无顾忌地打破了历代禅师留传下来的陈规陋矩，甚至大胆地推翻了六祖慧能尚保留的“无相戒”、“无相忏”、“三归戒”、“四弘愿”等传统佛教形式（及内容）。当然，他也没有给读经、坐禅等传统禅法留下位置。在禅的传授方法、接引弟子手段上，道一竭力否定语言文字的认识作用和中介意义，采取隐语、动作等特殊方式诱导他人悟入，乃至使用极端化的踏、打、喝等手段以令学生醒悟。现试作进一步分析。

从自然运用的角度说，“一切施为，尽是法身”。所以道一指出：

取善舍恶，观空入定，即属造作。更若向外驰求，

转疏转远。但尽三界心量。

妄想既不生，即是无生法忍。本有今有，不假修道坐禅。不修不坐，即是如来清净禅。①

落实在具体修行上，道一主张一种无拘无束、自由潇洒的禅风：

一夕，西堂、百丈、南泉随侍玩月次，师问：正恁么时如何？堂曰：正好供养。丈曰：正好修行。泉拂袖便行。师曰：经归藏，禅归海，唯有普愿独超物外。②

"独超物外"者，既不供佛，也不修禅，无有一丝挂碍，不取任何造作。这正是道一理想的修行。

"独超物外"，缺乏大机大用的人是难以办到的。道一的禅，就是要培养禅僧的大机大用，启发他们的主体自觉，使"钝根"之人转化为"利根上智"之人。道一曾直言不讳地斥责那些反应迟钝、缺乏大机大用的禅僧为"钝根阿师"，迫使他们努力精进，向内发掘，在禅众内部形成一种互相举扬、启发、竞争的风气。请看"祖师西来意"的问对：

僧问马祖：请和尚离四句绝百非，直指某甲西来意。祖曰：我今日无心情，汝去问取智藏。其僧乃来问师。师云：汝何不问和尚？僧云：和尚令某甲来问上座。师以手摩头曰：今日头疼，汝去问海师兄。其僧又去问海，海云：我这里却不会。僧乃举似马祖，祖云：藏头白，海头黑。③

洪州禅以为，佛法非语言文字所能表达，只须自觉体悟，不假外求，对"祖师西来意"的任何回答都是多余的。自身即是

①② 《古尊宿语录》卷一。

③ 《景德传灯录》卷七。

佛，即是祖师，所以问者既发此问，已入执著，难以自悟。道一以为，智藏、怀海的应对各有千秋，符合佛法本质。后人对此有一高度评价，说：

> 若是透得底人，便乃七穿八穴，得大自在。若透不得，从前无悟入处，转说转远也。……只道藏头白，海头黑，便见踏杀天下人处。只这一句黑白语，千人万人咬不破。①

对於执著较深、反应不及的“钝根”，便往往采取激烈方式：

> 僧问：如何得合道？师曰：我早不合道。问：如何是西来意？师便打，曰：我若不打汝，诸方笑我也。②
>
> 洪州水老和尚，初问马祖：如何是西来的意？祖乃当胸踏倒。师大悟。③

道一就是要以这种似是极端的方式去截断禅僧求佛觅祖的外向追求和“颠倒”思维，使他们从对佛祖的依赖转向自身心性的自信。他认为，那种对禅者的执著作正面的、直露的规劝，不足以使对方警醒，回到正确的立场。

此外，受怀让教学方式的启发，道一在接引弟子过程中，建立起自己一整套方法，形成活泼自然的风格。试举例说明。

例一。

> 师采藤次，见水潦，便作放势。水潦近前接，师即便踏倒。水潦起来，呵呵大笑，云：无量妙义，百千三

---

① 《碧岩录》第七三则

② 《古尊宿语录》卷一

③ 《景德传灯录》卷八

味，尽在一毛头上，识得根源去。①

例二。

(怀海)参马大师，为侍者。檀越每送斋饭来，师才揭开盘盖，马大师拈下一片胡饼，示众云：是甚么？每日如此。②例三。

一日，(怀海)随侍马祖，路行次，闻野鸭声。马祖云：什么声？师云：野鸭声。良久，马祖云：适来声向什么处去？师云：飞过去。马祖回头将师鼻便掐，师作痛声。马祖云：又道飞过去。师於言下有省。③

这三例反映道一善於从日常生活的具体活动中开导禅僧，使之当下悟入。师徒间气氛显得融洽和谐，并且不乏一种风趣幽默之感。

例四。

(丹霞天然)才见马大师，以手托幞头额。马顾视良久，曰：南岳石头是汝师也。遽抵南岳，还以前意投之。……石头见而笑之，便与剃发，又为说戒法。师乃掩耳而出，便往江西再谒马师。未参礼，便入僧堂内，骑圣僧颈而坐。时大众惊愕，遽报马师。马躬入堂，视之，曰：我子天然。师即下地，礼拜，曰：谢师赐法号。④

这一例表明道一的峻烈禅风逐渐受到社会的欢迎，从而吸引了志同道合的禅僧，产生心灵上的共鸣。天然的机锋，不在道一之下，道一与这一弟子的关系，具有互相启示、竞相提撕举扬的意义。

---

①②③《古尊宿语录》卷一

④《景德传灯录》卷一、四

例五。

有小师行脚回，於师前画个圆相，就上礼拜了立。师云：汝莫欲作佛否？云：某甲不解捏目。师云：吾不如汝。①

这一例反映道一在禅道上的平等、坦率态度。一位性格孤傲、自恃甚高的禅师在一名无名“小师”面前自认不如，这种坦荡的胸怀为禅宗师徒间的正常教学关系树立了榜样。同时，它从侧面告诉我们，至少在洪州禅时代，“悟”，并不是狂者的自诩，它有特殊的规律或标准；虽说是“如人饮水，冷暖自知，”但在“禅机”的干涉下，悟以及悟的深浅等，还是可以区分的。②

道一门庭广大，弟子众多，龙象迭出，所以禅机层出不穷，禅风益趋刚烈迅猛。“灯录”所载，如道明吐舌，麻谷掀禅床，宝彻翘足，智常斩蛇，普愿斩猫，从谂放火等等，都是道一禅风的活泼泼的展现。

综上所述，一代宗师马祖道一，以他特殊的天赋，豁达的性格，以及对禅的天然的洞察解悟能力，通过对六祖慧能“即心即佛”说的大胆发挥，在南岳怀让的诱导下，开辟了新的一代禅风，为中国禅的发展和成熟作出了卓越的贡献。这些贡献，可归纳为下述四个方面。

第一，道一的禅顺应禅宗佛教自身运动的内在要求，反映出这一时代的历史特点，表现为局部范围的思想解放运动。“平常心是道”、“非心非佛”思想的提出，以及“独超物外”那种峻烈而又洒脱飘逸的禅风的形成，凝聚了当时知识价层

① 《景德传灯录》卷六

②当然也已有龙蛇混杂的可能。但当时的主流似不容怀疑。

以及下层民众对传统佛教的失望以及对精神解脱的强烈信念，同时也凝聚了他们在长期现实物质和精神条件压抑下的痛苦、忧虑。心灵火花的迸发便直接表现为主体能动意识作用的发掘和实现，其后果之一，即为后期禅宗的超佛越祖、呵佛骂祖奠定了思想基础和修习环境。虽然这些在形式上都只是颠倒的、宗教世界的现象，但毕竟还是活生生的现实世界的反映。

第二，道一不仅从禅学思想上，而且更从禅的实践上，建立起完整的体系。他极力否认坐禅和语言文字对於悟道的作用，强调直觉的心领神会，发展出以隐语、动作、画圆相、踢打喝骂等无定型化的种种“机锋。”这也是洪州禅对曹溪禅的重大发展。它使“禅宗”之“禅”彻底失去本来意义。从本质上看，“禅”不再具有它实在的内容，“禅宗”已经走向早年达摩禅的另一面，成为公开反对坐禅的宗派。[①] 这也许必须把慧能、道一以后的禅宗称之为“中国禅”的根本原因吧。

第三，北宗主张体用相即平等，神会以为体用不二、体中含用而偏於体的一面；道一则与此有别，在体用相即基础上重视用的一面，以为大机大用，全体作用，用中见体乃是禅的究竟。道一的禅，直指意识主体的人心，将日常生活的举止运为视为佛性的全体示现。这种自由任运，既是真心的直接表露，又是安心的自然作用，它表现出洪州禅既与现实保持一致，又与现实相对立的态度。这也可以看作是洪州禅

①曹溪门下如荷泽、洪州、石头等在反对“以坐为坐禅”方面一致认同，其出发点为“行住坐卧皆是禅”。但具体运用各有所异，且并不一概排斥坐禅。从反对一切执著角度说，原则上均不坐禅，但在悟后，仍不妨“行住坐卧”。对于“根微智劣”者，还应从“安禅静虑”做起。但道一的禅，力主大机大用，容不得许多葛藤。

在曹溪禅立场上的一大进步。其结果，一方面，进一步缓解了佛教的危机，使佛教以禅宗的形式重新获得恢复和发展；另一方面，则又撒下了佛教危机的新的种子。这种危机，表现在它从佛教内部造成的破坏上。道一把“道”贯彻到日常生活的一切方面，将“禅”融化於人的生命活动的每一部分，同时还抛弃了传戒、忏悔等佛教传统的形式，从而使禅宗的宗教色彩和神学意义大为逊色，佛教的世俗化有了更为坚实的基础。道一开创的自由活泼的禅风，经过辗转模仿、改铸，有可能逐渐流於空洞无聊或自欺欺人。

第四，道一的禅，着意追求自身的独立发展，维护自宗的独立地位，最终演变为禅宗的主流。道一之世，禅宗内部派系众多，矛盾分歧历然。道一在这场斗争中，飘然自若，未尝为之左右。这表明他不仅对自己的禅法充满自信，而且不愿拘泥於禅宗内部的纷争。马祖出世，带有特定的历史使命：一是要结束南北禅宗纷争的局面，二是要使曹溪禅发展壮大。这两方面都需要他以崭新的姿态，独特的风格去实现。后期禅宗虽有五家之分，但均标榜源於曹溪，未曾背离曹溪宗旨；同时五家又各具自信，坚持个性，这无疑是道一风格的延续。道一以社会生活为禅的实践舞台，毕生与下层民众为伍，了解民间疾苦，在普通平民和失意士人中发展力量，是洪州禅取得成功的重要原因，也是其后临济禅成为禅宗典型的重要原因。中国佛教的庶民化在这里得到具体体现。这方面的实际意义也不容低估。

如果说，马祖道一开辟了一个禅的新时代，这话也并不过分。

三、百丈怀海对洪州的贡献

道一弟子、“三大士”之一的百丈怀海（720——814），对洪州禅学的展开及洪州地位的巩固，作出过重要的贡献。

据陈诩於元和十三年（818）所撰《唐洪州百丈山故怀海禅师塔铭》，怀海原系太原王氏，福州长乐县人。远祖以永嘉丧乱，徙於闽隅。在师事道一前，曾有一段阅藏生涯。《塔铭》云：

> 既而叹曰：将涤妄源，必游法海；岂唯心证，亦假言诠。遂诣庐江，阅浮槎经藏。不窥庭宇者积年。既师大寂，尽得心印。言简理精，貌和神峻，睹即生敬，居常自卑，善不近名，……①

怀海是道一门下首座。在道一示寂后，他曾补师位，接引众多学人。后入新吴大雄山居住，此山“岩峦峻极”，而他所住之处更是断岩绝壁，号“百丈岩”，故后人称怀海及其弟子之禅为“百丈禅”。

百丈禅的出发点也是如来藏佛性思想。他说：

> 灵光独耀，迥脱根尘；体露真常，不拘文字；心性

---

①见《全唐文》卷四六六

无染，本自圆成；但离妄缘，即如如佛。[①]

“灵光独耀”、“体露真常”、“本自圆成”，说的就是如来藏佛性，因此，“但离妄缘，即如如佛”。又说：

> 但是一切有无凡圣等法，喻如金矿；自己如理，喻如於金。金与矿各相去离，真金露现。忽有人觅钱觅宝，变金为钱与他。亦如面体真正，无诸沙卤，有人乞饳，变面为饳与他。[②]

这里“金”、“面”都喻为如来藏，其本性清净。众生本性也是如此，本来清净解脱，这好比“学似浣垢衣。衣是本有，垢是外来”。[③]再如怀海向其弟子沩山灵祐启示如来藏佛性一节。怀海云，“汝拨炉中有火否”。灵祐拨，云，“无火”。怀海亲自起身，深拨，得稍许火，举以示灵祐，云：“此不是火？”怀海乃以此启示灵祐，说道：“悟了同未悟，无心得无法。只是无虚妄凡圣等心，本来心法元自备足”。[④]如来藏似炉中之火原自备足，众生清净本性未曾欠少，贵在自悟。

如来藏思想由道一据《楞伽经》而重新得以发扬，在洪州禅不久便普遍接受并加以自由运用。怀海同门大珠慧海云：

> 贫道闻江西和尚道：汝自宝藏，一切具足，使用自在，不假外求。我从此一时休去。自己财宝，随身受用，可谓快活。无一法可取，无一法可舍；不见一法生灭相，不见一法去来相；遍十方界，无一微尘许，不是

---

① 《古尊宿语录》卷一。其弟子古灵神赞也常以此语开示门下，见《景德传灯录》卷九

②③ 《古尊宿语录》卷二

④ 《景德传灯录》卷九

自家财宝。但自仔细观察自心，一体三宝，常自现前，无可疑虑；莫寻思，莫求觅，心性本来清净。[1]

心无形相，即是微妙色身。无相即是实相法身，此法身者乃是万化之本。随处立名，智用无尽，名无尽藏；能生万法，名本法藏；具一切智，是智慧藏；万法归如，名如来藏。[2]

众生心即本来清净的如来藏，它是自家宝藏，一切具足，不假外求。怀海又一同门阳歧山甄叔禅师的上堂示众云：

群灵一源假名为佛，体竭形消而不灭，金流朴散而常存；性海无风金波自涌，心灵绝兆万象齐昭。[3]

不论如何表述，他们都一致将如来藏视为解脱的源泉。

在如来藏学说基础上，怀海着意在人与佛之间划上等号，意在令禅僧息却外向求佛的欲念，使之自觉、自悟。

问：如何是佛？师云：汝是阿谁？云：某甲。师云：汝识某甲否？云：分明个。师竖起拂子，问：汝见拂子否？云：见。[4]

这一段师徒间的问答，模仿了道一的接机。某甲即是佛，识得某甲便是自悟佛性，证取涅槃。竖起拂子，即是示法於人，随处触手，随处得真。怀海先是反问某僧，使之自觉自己是佛；后又以拂子开导、作比。但此僧终系钝根，机缘未熟，故怀海“更不管”他。[5]

怀海又作开示道：“自古自今，佛只是人，人只是佛，亦

---

①②《大珠慧海禅师语录》卷二

③《景德传灯录》卷八

④《古尊宿语录》卷一

⑤参考宇井伯寿《第二禅宗史研究》第四，百丈怀海。东京，岩波书店，1941年。

是三昧定。不用将定入定，不用将禅想禅，不用将佛觅佛”。[①] 若从否定的意义上看，佛和众生平等一如，都是无：“佛不为佛说法，平等真如法界无佛，不度众生”。[②]所以不仅不能外向追求佛，即使执着“即心是佛”也是错误的。他说：

> 佛是无着人，无求人，无依人。如今波波贪觅佛，尽皆背也。[③]
>
> 若执本清净、本解脱、自是佛、自是禅道解者，即属自然外道；若执因缘修成证得者，即属因缘外道。执有，即属常见外道；执无，即属断见外道；执亦有亦无，即属边见外道；执非有非无，即属空见外道，亦云愚痴外道。只如今但莫作佛见、涅槃等见，都无一切有无等见，亦无无见，名正见；无一切闻，亦无无闻，名正闻，是名摧伏外道。[④]

他认为，“佛是众生边药，无病不要吃”。[⑤]一切的执著、染心，都与道一所开创的洪州禅宗旨相悖，不能解脱。相反，只有不住系缚，不住解脱，才是真正解脱。他曾把求佛、求菩提等一切执着喻作“运粪人”，说：

> 只如今求佛求菩提，求一切有无等法，是名运粪入，不名运粪出。只如今作佛见作佛解，但有所见、所求、所着，尽名戏论之粪。[⑥]

自悟解脱需要做“除粪”的工作，即要息除种种贪求、执著。

怀海在反对贪求、执著方面，重点在教人克服“知见”、“知解”上，这是百丈禅的一个特点。他说：

---

①②⑤《古尊宿语录》卷一。

③④⑥《古尊宿语录》卷二。

只如今一一境法都无爱染，亦莫依住知解，便是自由人。①

不被见闻觉知所缚，不被诸境所惑，自然具足神通妙用，是解脱人。②

他认为，众生本来无有系缚，去留无碍，“但人自虚妄计着，作若干种解，若干种知见”，“於生死中广学知解，求福求智”，从而“归於生死海里”。若“不求佛，不求知解”，“不畏地狱缚，不爱天堂乐，一切法不拘”，方是解脱无碍。③

反对知解、泯息一切有无知见，这种思想显然与荷泽相反。怀海以此为起点，发扬洪州特色，将洪州禅“去住自由”、自然任运的思想加以提升、发展。他说：

若遇种种苦乐不称意事，心无退屈。不念名闻衣食，不贪一切功德利益，不为世法之所滞。心虽亲受苦乐，不干於怀。粗食接命，补衣御寒暑。兀兀如愚，如聋相似，稍有亲分。於生死中广学知解，求福求智，於理无益，却被解境风漂，却归生死海里。佛是无求人，求之即乖；理是无求理，求之即失。若取於无求，复同於有求。此法无实无虚，若能一生心如木石相似，不为阴界五欲八风之所漂溺，即生死因断，去住自由。④

这就是说，要消息一切知见、知解，就应该做到“兀兀如愚如聋相似”、“心如木石，无所辨别”。这里所说“如愚如聋”、“心如木石”，并非指向枯坐用功，而是强调一种在泯除了所有贪执、有无之后的境界。在这种境界上，无所依，无所

---

①《古尊宿语录》卷一

②③④《景德传灯录》卷六

住；无所染，无所系；无所分别，无所认识。

在怀海看来，任何知见认识都会造成是非分别，落入肯定或否定的一边。他说：

> 心有所是，必有所非。若贵一物，则被一物惑；若重一物，则被一物惑。信被信惑，不信又成谤。莫贵莫不贵，莫信莫不信。佛亦不是无为，虽不是无为，又不是冥寞，犹如虚空。①

洪州禅视宇宙人生为一不可分割的整体，把矛盾差别的现象世界看成和谐统一的精神实体的幻化，因此，只有将自我精神无限扩充，使自身与宇宙本体融而为一，在绝对精神统一的意境中体验“言诠不及、意路不到”的本体世界，完成由此岸到彼岸的转移。“如愚如聋”、“心如木石”，正是这样一种神秘精神境界。

上述事实表明，怀海将禅宗固有的神秘主义又向前推进了一大步。

百丈禅在思想理论上的最大特色，是在上述否认知解基础上建立起来的两种学说：“割断两头句”和“透过三句语”，并把这两种学说运用於具体修行实践。

关於“割断两头句”。怀海说：

> 诸佛菩萨唤作示珠人，从来不是个物。不用知渠解渠，不用是渠非渠，但割断两头句。割断有句不有句，割断无句不无句。两头迹不现，两头捉汝不著，量数管汝不得。不是欠少，不是具足；非凡非圣，非明非暗；不是有知，不是无知；不是系缚，不是解脱；不是一切

① 《古尊宿语录》卷二

名目。[1]

为什麽要"割断两头句"？他说：

> 说众生有佛性，亦谤佛法僧；说众生无佛性，亦谤佛法僧。若言有佛性，名执着谤；若言无佛性，名虚妄谤。……说佛性亦有亦无，则相违谤；说佛性非有非无，则戏论谤。[2]

简单地说，就是为了消除执著。宇宙人生的真实面目是中道实相，它已为龙树《中论》的"八不"说和"三是偈"所说明。怀海认为：

> 不一不异，不断不常，不来不去，是生语句，是出辙语句；不明不暗，不佛不众生，总与么也。来去断常，佛与众生，是死语。[3]

这是龙树"八不"中道观的演化，同时又是慧能晚年"三十六对"说的发展。

从"生语"、"死语"上说，怀海以为，若有言说，应避免落入"死语"，故有必要"割断两头句"，"说破两头句"。洪州禅强调，凡是有无、非有非无，都是肯定和执着，属於"死语"；言说应当超越一切有无的肯定或否定，这才是"生语"、"活语"。例如：

> 有学人问：大修行底人还落因果也无？对云：不落因果，堕在野孤身，今请和尚代一转语。师云：汝但问。老人便问：大修行底人还落因果也无？师云：不昧因果。老人於言下大悟，告辞。[4]

这里，"不昧因果"就是"活语"。"昧"者，昏暗不明无知也，既

---

①②④《古尊宿语录》卷一。

③《古尊宿语录》卷二。

非肯定，也非否定，无所执著。

但是，洪州禅并不停留在“生语”、“活语”上，它最终要否定一切语句的作用，否定语言作为认识的重要手段。怀海宣称，“但不著文字，隔渠两头，捉汝不得”；“若说文字，皆是诽谤”。[①] 这是由“脱得十句魔语，出语不系缚人”[②]向“不著文字”、“不立言说”的直接过渡。“不立言说”是洪州禅学的一大趣旨，主要为了避免对言说的执著。若是上机利根，或许能直下承当，从言下悟入，但事实上并非所有禅者都具利根。而“不立言说”的实行，必然发展出专在日常生活中以当前事物为对象的具体行为举止。其进一步展开，便是超佛越祖、呵佛骂祖。另一方面，由于生活中不能完全脱离言说，故而，以“割断两头句”为原则的种种玄言妙语纷纷出笼。

概言之，“割断两头句”具有辩证法的因素。它认为言说难以表达体悟的意境，视言说的任何肯定或否定都将导致贪执而无法体悟。但这种辩证法最终陷入相对主义，从而抹煞一切言说的作用和意义。在对禅法实践的指导方面，它曾予禅宗师徒间参禅问道的灵活运用以较大启发。但是，它对强化后期禅宗的神秘主义也起了重要作用。

关於“透过三句语”。怀海说：

> 修行得佛，有修有证，是心是佛，即心即佛，是佛说，是不了义教语，是不遮语，是总语，是升合担语，是拣秽法边语，是顺喻语，是死语，是凡夫前语。不许修行得佛，无修无证，非心非佛，亦是佛说，是了义教语，是遮语，是别语，是百石担语，是三乘教外语，是逆喻语，是拣净法边语，是生语，是地位人前语。从须

①② 《古尊宿语录》卷一

陀洹向上，直至十地，但有语句，尽属法尘垢；但有语句，尽属烦恼边收；但有语句，尽属不了义教。了义教是持，不了义教是犯；佛地无持犯，了义、不了义教，尽不许也。①

“三句”出自道一，见《古尊宿语录》卷一：

问：和尚为什么说即心即佛？师曰：为止小儿啼。曰：啼止时如何？师曰：非心非佛。曰：除此二种人来，如何指示？师曰：向伊道不是物。曰：忽遇其中人来时如何？师曰：且教伊体会大道。

道一针对四种问，作了四种答，渐次深入。前三句(“即心即佛”、“非心非佛”、“不是佛”）便是怀海的“三句教语”。怀海认为,“即心即佛”是“不了义教语”、“不遮语”、“顺喻语”、“死语”，因为这是以肯定的形式表述的；“非心非佛”是“了义教语”、“遮语”、“逆喻语”、“生语”，因为这是以否定的形式表述的；“不是物”即“不是心，不是佛，不是物”句的简略形式，它超出了有无，超越了不了义和了义。“透过三句外”，就是要教禅僧直接“体会大道”，离开这些肯定、否定的语句，摆脱了义、不了义的教学。怀海说：

如今欲得驀直悟解，但人法俱泯，人法俱绝，人法俱空，透三句外，是名不随诸数。

但息一切有无知见，但息一切贪求，个个透过三句外，是名除粪。②

若透过三句外，心如虚空，亦莫作虚空想，……何况禅宗下相承，心如虚空，不停留一物，亦无虚空

① 《古尊宿语录》卷一

② 《古尊宿语录》卷二

相。[1]

"透过三句外"，本质上是"割断两头句"的另一表现形式，其根本意图在於消除一切执着，以"心如虚空，亦莫作虚空想"的境界去"蓦直悟解"佛道。

若作进一步提升，怀海认为：

> 但是一句各有三句，个个透过三句外。但是一切照用，任听纵横；但是一切举动施为，语默啼笑，尽是佛慧。[2]

这是把"透过三句语"推到了极处。虽然实际做起来很因难，但仍不妨将它视为对言说的原则要求。这一观点后来为临济义玄改造，发展为"三玄三要"，其神秘色彩更为浓厚了。

从禅法实践方面说，怀海对洪州禅的突出贡献之一，是在教学方法上提出"为病不同，药亦不同"[3]的基本原理。他认为，对各类不同"根器"和"执著"的人，应以不同方法加以启发诱导，使之悟入，所谓"处方不同，不得一向固执"。[4]后来临济宗活泼禅风的发扬，深受怀海这一思想影响。

对於经教，怀海有自己的看法，他说：

> 大乘方等，犹如甘露，亦如毒药。消得去，如甘露；消不去，如毒药。读经看教，若不解他生死语，决定透他义句不过，莫读最第一。[5]

这就是说，对於一般禅僧，由於未得入悟，解不得生死语句，所以不许读经看教；否则，经教反而成为毒药，成为求觅知解执著的对象。但对於悟道以后的禅师，则不存在这一

---

①⑤《古尊宿语录》卷一。

②③④《古尊宿语录》卷二

问题；为了诱引弟子，不妨看经教。故怀海说：

读经看教，求一切知解，不是一向不许。①

须看教亦须参善知识。第一须有眼，须辨他生死语始得。②

读经看教须有一大前提，这就是要“透过三句外”，超脱生语、死语。这也就是说，原则上，洪州门下，由否定“广学知解”前提出发，不许禅者读经看教；为了化导他人，在悟后可以自由选择。如道一对其弟子西堂智藏说：

子何不看经？师云：经岂异耶？祖曰：然虽如此，汝向后为人也须得。③

怀海作为道一门下的“三大士”之一，其气质及禅风与道一都有相似之处。他认为，要保持洪州禅大机大用的传统，必须不断进取，不能保守。请看他与弟子黄檗希运的一段对话：

师曰：子已后莫承嗣马祖去么？檗曰：不然。今日因和尚举，得见马祖大机大用，然且不识马祖，若嗣马祖，已后丧我儿孙。师曰：如是如是。见与师齐，减师半德；见过於师，方堪传授。子甚有超师之见。④

洪州禅的生命力就在师徒之间这种相互启发、激励之中表现出来；如果没有弟子的“超师之见”，禅也便停滞不前，谈不上发展了。怀海不仅自己对道一有所发展，而且要求其弟子超出自己，这种对禅宗事业的孜孜不懈精神相当可贵。

基於上述进取的心理，怀海的禅更为注重在日常生活中

①②④《古尊宿语录》卷一。

③《景德传灯录》卷七。

的体验。他把这种体验称作“即此用，离此用”，[1] 在体用关系上明确提出要落实在用的方面。据此，他将“行住坐卧皆是禅”的理论运用於朴实无华的具体活动中。据载，在一次普请锄地时，有僧闻鸣鼓声，举起锄头大笑而归。怀海见此，说道：“俊哉！此是观音入理之门”。后来问此僧：“你今日见甚道理？”僧云：“某甲早辰未吃粥，闻鼓声归吃饭”。怀海听说，乃呵呵大笑。[2]从这一实例可以看出，与道一冷峻刚烈的禅风相比，怀海的禅更有一种素朴自然的风味，无所雕凿，活泼洒落，更契合於日常生活。其同门南泉普愿也说，“饥来吃饭，困来即眠”，[3] 便是禅道，与怀海同一见解。这也就是怀海常说的“去住自由”。这一“去住自由”，就主体而言，它指向个体即人的精神解脱；就对象而言，自由应在现实的具体生活日用中得以体现。它源於“体用相即”关系中“用”的自觉。

怀海对禅门贡献的另一内容，是他制定的“禅门规式”。[4]

禅宗僧侣以往多半住於律寺，随着禅宗事业的发展，参学僧侣日益增多，宗师们逐渐意识到在律寺中居住对於说法和住持带来诸多不便。於是，从马祖道一起，便已着手开辟荒山，另建丛林，但当时尚属草创，故未有丛林规章制度的建设。百丈怀海有鉴於当时丛林实况，乃决意改革，订立规约。

---

①②《古尊宿语录》卷一

③《景德传灯录》卷六。

④后世演变为《百丈清规》。《禅门规式》见于《景德传灯录》卷六所附，《宋高僧传》卷一〇之《怀海传》所述与此相一致，系怀海所制禅门规式的基本资料。可供参考的尚有：《禅苑清规》之“百丈规绳颂”（见卷一〇）、《敕修百丈清规》卷八所附杨亿之“古清规序”等。

按“禅门规式”的内容，可归纳为下述几个方面。首先，怀海折衷大、小乘戒律，以方便禅僧修习为宜，创议别立“禅居”，从此禅僧有了自己独立的寺院。其次，在“禅居”内立长老、树法堂，设长连床，大众朝参夕聚，依法而住，形成一整套禅院规制。第三，行“普请法”，上下均力，开荒耕作自给，要求禅众做到“一日不作，一日不食”。第四，规定对违犯禅院生活准则者予以惩治。这四方面的内容反映了百丈怀海在当时形势下对禅僧生活的总体规划和要求，其目的在於求取洪州禅自身的发展和繁荣。而事实上，“禅门规式”的确立，达到了预期的效果，它对禅宗的发展贡献甚巨。

禅居的建立，使禅僧脱离了对其他宗派的所有依附，从而使禅宗的自由发展不再受任何形式的束缚。不立佛殿，唯树法堂，意在“表法超言象也”。[①] 这是从制度上规定了禅宗所具的超佛越祖、否定经教言说的特点。设长连床，入室请益，朝参夕聚，则是力图完善禅宗独特的宗教生活方式，以与佛教其他宗派相区别。除入室请益（听禅师上堂说法），听任学僧勤怠，不拘常准；朝参夕聚时，长老升座，主事、徒众雁立侧聆，宾主问难，激扬宗要。凡此种种，既显得尊卑秩序不失，而又不妨个性自由发挥；既表现日常行事条理清晰，而又不碍禅众杂居寮舍。普请法之行，一在显示上下平等，二在保证禅居独立后禅僧生活来源。将假号窃形混於清众者从禅院摈弃，表明宗教生活的严肃性。

由於禅僧直接从一般寺院中分离出来，成为自主的部分，从而，禅宗作为一个独立的佛教宗派最终成为历史事实。这是怀海对禅宗的一大贡献。这样，从百丈怀海起，中

① 《宋高僧传》卷一〇《怀海传》

国化的禅宗在体制方面有了进一步发展的条件。从中国化的角度看，不立佛殿，唯树法堂，显示出禅宗不受传统佛教束缚、不与其他佛教宗派相类的独立不羁性格。不立佛殿，使慧能以来佛与众生平等的思想得以具体体现，禅宗对他力信仰、佛祖崇拜的一再否定成为眼前的事实。与此同时，为了突出佛法的崇高性质，便於宾主激扬问难，使佛法成为活生生的，人人都能通过主体自觉加以把握的东西，怀海在对“佛”否定的时候，对“法”作了肯定。这一否定和肯定，继承了慧能禅以来南宗各派系、尤其是道一洪州禅的基本原则，并以制度的形式加以固定下来。至於有关禅僧具体生活准则的规定，显然也是吸收了中国传统生活方式作出的，内中含有儒家的礼仪规范和学问传授的因素。怀海认为，禅门清规的制定，有四种益处，这四益合起来实际只包括两个方面。一是生恭信，循佛制，这是对发展佛教事业而言。二是省狱讼，护宗纲，这是指与中国传统思想文化保持一致，以取得封建政治的支持。

真正使禅宗体制更趋中国化，对禅宗自身的发展起过重大推动作用的，则是普请法的确立。

普请法，即为普遍邀请禅众劳作的制度。这种制度是对印度佛教戒律和僧侣的日常生活的重大突破和改造，[①] 却与中国古代封建的小农经济的生产方式和生活习惯相适应。根据普请法，禅院上下凡能参加劳动的，都得参加集体劳作，包括开山、垦荒、耕作、采薪、种菜、摘茶、担水、洒扫

①佛教僧侣原本以乞食或任人供食为生，不事生产。不仅印度佛教如此，中国佛教也是这样。《佛遗教经》对此有明确规定。为此，禅僧参加生产活动，应是佛教的巨大变革。

等，各尽所能，全面实行“一日不作，一日不食”的农禅生活方式。僧众通过自力劳作，实现自给自足，使禅宗摆脱经济困境，获得存在和发展的主动权。赞宁《怀海传》说：“禅门独行，由海之始”。意思是说，怀海制定清规，使禅宗最终取得独立地位，并逐渐发展成为第一大宗。清规中最重要的，对禅门繁荣具决定意义的，应是普请法。普请法的实行，才使禅宗完全建立起自己的生活方式，具备了向印度佛教全面挑战的大本营。任继愈先生通过对佛教禅宗的长期深入研究，指出了百丈清规在禅宗思想中国化方面的地位，认为，“禅宗僧徒靠劳作过日”，“把中国古代小农经济的生产方式和生活方式，紧密地结合到僧众的生产方式和生活方式上来。这一变革与中国的封建社会的结构得到进一步的协调，从而获得生命力”。[①] 中国的封建宗法社会，以一家一户为基本单位，它既是生产单位，又是消费单位。与此相适应的，是家长制的宗法统治。禅宗在百丈怀海之后，由於普请法的实行，世俗社会的生产方式和生活方式进入佛教内部，除了不娶妻生子以外，几乎全然过着小农经济一家一户的生活，寺主好比家长，僧众好比子弟。

综上所述，百丈怀海通过禅门清规，从组织体制、生产方式和生活方式上保证了洪州禅的发展和繁荣。如果说道一从思想方面开辟了禅的新时代，那麼怀海则从实行方面保证了新时代的禅。他们从不同角度对禅进行了发展和建设，是洪州禅的两员主将。

---

① 《禅宗与中国文化》见《世界宗教研究》1988年第一期。

四、洪州禅的老庄化问题

洪州禅在中国禅宗史上贡献最大，占有最为重要的一页。它上承慧能（及神会）的禅学，旁引牛头、保唐的风格，以自己的大机大用别开生面，下启五家禅中临济、沩仰二宗门风，奠定中华禅的完整形象。

佛教的中国化，禅宗最明显；禅宗的中国化，洪州最突出。洪州禅不仅从组织上、体制上展开了儒家化，而且从思想上、风格上完善了老庄化。它与石头系达成默契，最终全面奠定了后期禅宗的一切要素。

早在曹溪慧能、荷泽神会时代，禅宗为适应中国社会实际需要，已着手对印度大乘佛学予以改造，在道家化和儒家化方面作了出色的贡献。牛头禅吸收老庄有关“道”的学说，提倡自然无为、无修无证的禅法。保唐禅以老庄“无为而无不为”等思想为依据，宣称“教行不拘”,“释门事相，一切不行”,“至於礼忏、转读、画佛、写经，一切毁之，皆为妄想。所住之院，不置佛事”。① 无住又以儒家经典《易经》为例，展开对儒学的融合。所有上述各家的儒家化、道家化、无疑对洪州禅会产生深远影响。但是，无论是曹溪、荷泽，还是牛头、保唐，由於受社会环境和时代条件的制约，

① 《圆觉经大疏钞》卷三之下

它们的儒、道化，还只能是开创性，局部的和有限度的。洪州禅则在此基础上，根据中国传统思想文化的特点，展开了全面而深入的儒、道化，从此使中国佛教的特色通过禅宗而得以淋漓尽致地表现。

老庄道家哲学的最高范畴是“道”。老子认为,“道”是混沌未分的原始状态，是产生天地万物的总根源。“道”具有整体性意义，它既不可界定，也不可言说。如果将有限的具体事物称作“有”，那麽它就是有的反面“无”。庄子认为,“道”是与具体事物相分离的，化为独立实体的终极实在；它是对象的否定，即虚无的客观世界。《庄子·大宗师》有一则寓言，关於女偊教卜梁倚学道事，意思是说,“道”在万物之外，学道者需不断进取，方能摆脱具体事物，而使自身直接与“道”契合。

老庄上述意义上的“道”，在洪州禅学中，已成为真如、法界、法性、实相、佛性等的代名词。早在南岳怀让那里，“佛性”一词已不大见到，往往改而直称“道”或“无相”；马祖道一更不尚“真如”、“佛性”之空谈，而直示“会道”、“体道”、“修道”、“达道”。道一反复申述：“若欲直会其道，平常心是道”；“只如今行住坐卧，应机接物，尽是道。道即是法界”。其弟子幽州盘山宝积禅师也以“道”说真如、法界：

> 心若无事，万象不生。意绝玄机，纤尘何立。道本无体，因道而立名。道本无名，因名而得号。……大道无中，复谁先后；长空绝际，何用称量。空既如斯，道复何说。①

怀海也说,“教伊体会大道”。普愿认为,“道不属知，不属不

① 《景德传灯录》卷七

知”。怀海弟子黄檗希运又说：“此道天真，本无名字，……恐你诸人不了，权立道名。”[1]“大道本来平等”；[2]“得鱼忘筌，身心自然达道”。[3]他们所说的“道”，本质上仍然是佛教真如、法界等的翻版，但应该承认，它已与老庄的“道”十分接近。他们一致将“道”视为最高的精神实在，它不可言说，不可认识，只有切身体验方可“达道”。

老庄的“道”，具有本体论上平等的价值。庄子以此出发，建立起相对主义学说。在庄子看来，一切事物都是不真实的，没有实体。它们既可说有，也可说无；既可说大，也可说小；既是它自己（“然”），又不是它自己（“否”）。而只有这些具体事物的总根源“道”才是无差别的、绝对的同一；一切事物的矛盾差别，从“道”的立场说，毫无意义，都只是相对的存在。这也就是说，一切事物在本体意义上是平等的。《庄子·齐物论》的基本思想是齐一万物，“道通为一”。物之所以可齐，是因为它们无质的规定性。《秋水》篇也说：“以道观之，物无贵贱；以物观之，自贵而相贱；以俗观之，贵贱不在己”。这就是说，宇宙万物、社会人生所示现的一切差别，全出自人的主观执着。其实，从道体上看，一切差别均非真实存在。《秋水》篇又说：“知天地之为稊米也，知毫末之为丘山也”。这就相当於禅宗通常所说的“芥子纳须弥”，“须弥入芥子”。无论是老庄的“道”，还是禅宗的“真如”，都可揭示宇宙万物的本体论上平等一如的哲学内蕴。所以《庄子·德充符》说：“自其异者视之，肝胆楚越也；自其同者视之，万物皆一也”。《齐物论》更说：“天地与我并

---

①③《古尊宿语录》卷二

②《古尊宿语录》卷三

生，而万物与我为一”。在洪州禅方面，“道”既然能与“真如”等佛学范畴一视同仁地被应用，而《楞伽经》如来藏思想又重新受到重视，则沟通本体界和现象界的条件完全成熟，从而，“平常心是道”学说的确立也就有了更为现实的基础。

洪州禅学说认为，众生在本质上都具如来藏佛性，也即都属同一道体，人与佛无有差别，平等一如，众生即是佛，故希运高唱“大道本来平等”。为此，人的自由任运，每一举止行为都具有由现象所显示的本体意义，日常生活的任何自然运为都能达到成佛境界。在庄子，齐万物是精神自由的开始；在洪州禅，体会得大道与人平等，即踏上成佛之路。从解脱论上看，它们都以相对主义理论基础来加以说明。

“就中国禅学来说，自然被认定内在於人的存在，而人被认定内在於自然的存在，这便是中国人文主义的基础。这样在客体和主体之间、心灵与肉体之间、人与神之间，便没有一种绝对的分歧”。[①] 道家以宇宙为一大道，以万物各自成一小道，宇宙与万物由道体而言平等无碍，故自然与人没有间隔；禅家以宇宙为一真如，以众生各具一真如，故众生当即可成就佛道。儒家之学，以为“万物并育而不相害，道并行而不相悖”，[②] 宇宙与万物及其万物与万物之间有着巨大的相互包容性、统一性。理学家张载的《西铭》，程朱的“理一分殊”说，如果没有上述三家的哲学思想背景，便无法成立。陆九渊“自存本心”的“易简工夫”以及王阳明由“良知”说出发的“满街都是圣人“观，则更从主体能动性方面强化了

①成中英《中国哲学的特性》，见《港台及海外学者论中国文化》上，第283页，上海人民出版社，1988年

②《礼记·中庸》

上述思想。

根据“道”的性质，庄子哲学指出一种使个体意识与客观精神相统一的精神生活。在他看来，“齐万物”是自由的开始，由齐万物而“齐是非”是自由的深化，最后又由齐是非而发展为不可知论。其极端形式，表现於“庄生梦蝶”寓言中，对认识的主体是否真的存在表示怀疑。庄子说：

庸讵知吾所谓知之非不知耶？庸巨知吾所谓不知之非知耶？①

吾生也有涯，而知也无涯。以有涯随无涯，殆已；已而为知者，殆而已矣。②

这是说，人们所说的知，其实是不知，而人们承认自己不知，那才是真正的知。知识无限，人生有限，欲以有限生命追求无限知识，是断然不可能的。因此，人们应当保持他的无知状态，顺其自然，无所用心，这便是最大的知。从个人与道体的关系说，本来不存在矛盾差别，倘若以“机心”去加以分别，则人为地陷入彼此矛盾差别之中，从而使自由受到干扰。

在否定认识的同时，庄子强调了“体道”对自由的意义。他认为，体道可以使个体意识在与超自然的“道”直接交往中领悟到宇宙人生的全部奥秘，获得不知之知(“大知”)，这好比水中之鱼，逍遥自在：

鱼相造乎水，人相造乎道。相造乎水者，穿池而养给；相造乎道者，无事而生定。故曰，鱼相忘乎江湖，

---

① 《庄子·齐物论》
② 《庄子·养生主》

人相忘乎道术。[1]

庄子否定客观世界的相对的、片面的、局限的知识，追求主客体的绝对统一，他的“体道”说只能是神秘主义的直觉论。通过直觉，使自身与宇宙浑然一体，获得永恒的生命、绝对的道体，所谓“独与天地精神往来。”

这种否认知识，排斥知识而诉诸神秘主义的“体道”说，在《老子》书中也有反映。《老了》第二十章云：

众人熙熙，如享太牢，如春登台。我独泊兮其未兆，如婴儿之未孩，儡儡兮若无所归。众人皆有余，而我独若遗。我愚人之心哉，沌沌兮！俗人昭昭，我独昏昏。俗人察察，我独闷闷。澹兮其若海，飘兮若无止。众人皆有以，而我独顽似鄙。我独异於人，而贵食母。

我之“昏昏”、“闷闷”、“顽鄙”，与众人之“昭昭”、“察察”、“有以”形成鲜明对照，原因在於，我注重体验万物之母的“道”，而众人则关心具体事物的认识。

老庄的上述思想学说对洪州禅影响相当深刻。洪州禅不仅给予精神本体“道”以充分重视，而且受其启发，使意识主体的地位不断升华。老庄论“道”，要表现神圣与平凡、神奇与自然矛盾统一的思想。老子“婴儿之未孩”，庄子“无事而生定”就是这一理想的写照。在洪州禅，则以“平常心是道”为立宗根本，从“顺乎自然”入手，不断不作，任运自在，直指众生本来面目。这便是化自然为神奇，寓神奇於自然的工夫。洪州的道一及其弟子怀海辈均反对读经看教，视知识为体道的一大障碍，极力否定认识的作用。他们反复申述，体道、达道不属於知识范围，所以要以“无造作，无是非，无

---

① 《庄子·大宗师》

取舍，无断常，无凡圣”的“平常心”去实现。或者以老子“愚人之心”、庄子“鱼相忘乎江湖，人相忘乎道术”那样的境界去完成。怀海提出“心如木石”、“兀兀如愚”，希运提出“绝学无为”、“任运腾腾”，目的都是从否定矛盾差别、排除分别知识入手，达到“体道”的理想。

洪州禅指出，真如（道体）是“言诠不及，意路不到”的本体世界，与真如的契合不必通过思维、语言这一中介，人的精神意境难以用语言文字表达。如果说语言文字与意境还有关系的话，那也仅仅是捕鱼工具筌和鱼的关系，或捉兔工具蹄与兔的关系。受庄子学说启发，希运直接提出“得鱼忘筌，身心自然达道”。洪州禅一系列由“平常心”发展而来的极端化行为如扬眉、瞬目、擎拳、竖拂、叉手、棒打、口喝、脚踏、推倒禅床、踢倒净瓶等等，都只是通过这些象征的、暗示的、启发的方式，说明真如世界的不可认识性，令禅僧反身自悟“本来面目”。这需要强化主观意识。

从解脱境界看，洪州禅学与老庄道家之学也有明显的内在联系。

老子以自然无为、还归於朴为世人追求的解脱境界，说:“为学日益，为道日损。损之又损，以至於无为，无为而无不为”。无为，即可与道浑然为一；当此之时，便可自由解脱而无不为。庄子遵循这一原则，崇尚自然无为，逍遥恬淡，不为外物所束缚，但在表现形式上更为活泼洒脱、自由豁达，在意境上更为辽远、幽深。比较而言，禅宗思想受庄子的影响远过於老子。从自然无为原则出发，庄子十分真挚地追求物我一体或超然物外纯粹精神领域的自由生活。庄子以为，当自然之人达到“忘已”、“无已”境域时，便可与道混一，达到不为物所物的自由化境:

且夫得者，时也；失者，顺也。安时而处顺，哀乐不能入也。此古之所谓悬解也。而不能自解者，物有结之。①

悬解，即无所系缚，自由解脱。庄子又曰：

物物而不物於物，则胡可得而累邪？②

堕肢体，黜聪明，离形去知，同於大通，此谓坐忘。③

唯道集虚，虚者，心斋也。④

同於大通，即与道体浑然为一，这是通过坐忘、心斋等内向精神修习获得的。《庄子·秋水》篇描述庄子与惠施游於濠梁之上，庄子见水中之鱼出游从容，由此而推及鱼之快乐。这里显示出人与鱼融为一体、情与境打成一片时的逍遥自在境界。这一物我一体的境界，建立於人与道体的契合基础上。

在洪州禅，通过"平常心"的自然无为作用或即生命活动的自然流露，达到对"道"的体悟。普愿在回答其弟子赵州从谂问"谂何是道"时，答道："平常心是道"。从谂又问："还可趣向否？"又答："拟向即乖"。继而告诉从谂：

道不属知、不知。知是妄觉，不知是无记。若是真达不疑之道，犹如太虚，廓然虚豁，岂可强是非邪？⑤

南泉此说，与《老子》"为学日益，为道日损"以及庄子"唯道集虚"的观点吻合。据此，在解脱境界上深具与庄子相类的

---

① 《庄子·大宗师》，参见《养生主》篇

② 《庄子·山木》

③ 《庄子·大宗师》

④ 《庄子·人间世》

⑤ 《景德传灯录》卷一〇

超然物外的风格。前述马祖门下三大士侍师赏月，西堂曰“正好供养”，百丈曰“正好修行”，南泉则“拂袖便行”。事后马祖认为三人各有所悟，“唯有普愿独超物外”。这一风格深得马祖神韵，与百丈等略有差异。这里的“独超物外”，是指没有将人与月作为对立双方看待，而把两者视为统一的、真如世界的示现，所以在这时说“供养”或“修行”，就缺乏一种自然任运、触类是道的直觉感。陆亘大夫曾请教南泉：“肇法师甚奇怪，道：万物同根，是非一体”。南泉当即指着庭前牡丹花，回答道：“大夫！时人见此一株花，如梦相似”。[1]意思是说，未悟道的人见花如在梦境，只因与花没有融为一体，保持着距离；悟道者则视花与己本来同一道体，平等一如，立处即真。这时的境界与庄子游於濠上时所感受的十分相似。[2] 铃木大拙先生在谈及东西方思想差异之时，曾以芭蕉的一首俳句为例加以说明。原诗可译为：

我凝神看去，
啊，在那树篱之旁，
荠菜花开放！

诗人芭蕉因为将自身与自然融为一体，故而能在每一片花瓣上觉察到生命或存在的最深神秘。[3] 笔者以为，芭蕉此时的精神境界应与南泉没有差别，这确实带有东方人文特色，而这一特色源於老庄，发展於禅宗。

事实上，当马祖道一要求禅僧由“即心即佛”而“非心非

---

①《景德传灯录》卷八。这一回答似有反对牛头的意思。“如梦相似”的观念出自牛头禅。牛头禅从“道本虚空”出发，视一切法如幻如化，心也如幻如化。

②参考吴怡《禅与老庄》第169页

③见《禅与精神分析》哈泊兄弟出版公司，纽约，1960年版，第2页

佛”，又进而体验“不是物”这三句时，已直示他们抛弃一切执著，超然物外，“教伊体会大道”，把解脱视之为体得“道”以后个体与自然融为一体的高度精神自由境界。怀海再三告诫弟子们“割断两头句”、“透过三句外”，不只是为了防止文字语言的执著，更是为了“教伊体会大道”，发扬洪州特色。《庄子》之书汪洋恣肆、纵横跌宕、仪态万方，想象宏阔奇崛；庄子之行恣纵不傥、个性鲜明，乃至为亡妻“鼓盆而歌”。洪州之语同样不为传统佛教所拘，冲破陈规陋矩，开辟崭新天地；洪州之行扬眉瞬目、拳脚交加、姿态万千，其风格平易而又直捷。道一弟子大珠慧海曾有一段关於洪州禅解脱论及其解脱境界的概述，比较切合该宗实际，试摘录以供分析：

有源律师来问：和尚修道还用功否？师曰：用功。曰：如何用功？师曰：饥来吃饭，困来即眠。曰：一切人总如是，同师用功否？师曰：不同。曰：何故不同？师曰：他吃饭时不肯吃饭，百种须索，睡觉时不肯睡，千般计较，所以不同也。……是以解道者，行住坐卧无非是道；悟法者，纵横自在无非是法。……太虚不生灵智，真心不缘善恶。嗜欲深者机浅，是非交争者未通；触境生心者少定，寂寞忘机者慧沉；傲物高心者我壮，执空执有者皆愚；寻文取证者益滞，苦行求佛者俱迷；离心求佛者外道，执心是佛者为魔。大德曰：若如是，毕竟无所有。师曰：毕竟是大德，不是毕竟无所有。①

慧海这段话的中心思想，认为成就佛道的关键是要破除一切执著，以“平常心”的自然任运发现“本来面目”。行住坐卧、

---

①《景德传灯录》卷六

吃饭睡觉乃至屙屎送尿，只要出自於平常心，便纵横自在，获得解脱。解脱指的是主体的意境（“毕竟是大德”），而不是道之虚无（“毕竟无所有”）。这里强调的是主体的自由性。从理论上说，“道”具有神秘性，与“道”的契合不能离开在绝待条件下的神秘体悟；但在实行上却又极其平易，是人人、时时、处处都能完成的。“嗜欲深者机浅，是非交争者未通”，揭示了以“平常心”入道的基本原则。这一原则与庄子论逍遥的条件一脉相承。庄子认为，执著於是非彼此，不放弃生命、富贵、名利、知识等欲望，就有各种牵挂，无法取得自由。他说：“其嗜欲深者，其天机浅”。[1] 以“机心”去看待世界，其嗜欲必重；若以天然机神去应对自然，则智照深远，别有意境。

在解脱的意境方面，庄子还提出了“至人无自己，神人无功，圣人无名”[2] 之说。至人、神人、圣人，均为得道者；从无己方面说是至人，从无功方面说是神人，从无名方面说是圣人。得道者由於遗忘了己、功、名，故而能与道合一，进入逍遥自由境域。他又提出了最高理想人物“真人”说：

> 古之真人，不逆寡，不雄成，不谟士。若然者，过而弗悔，当而不自得也。若然者，登高不慄，入水不濡，入火不热。是知之能登假於道者也若此。古之真人，其寝不梦，其觉无忧，其食不甘，其息深深。……古之真人，不知说生，不知恶死；其出不欣，其入不距；翛然而往，翛然而来而已矣。不忘其所始，不求其

① 《庄子·大宗师》
② 《庄子·逍遥游》

所终；受而喜之，忘而复之，是之谓不以心捐道，不以人助天。①

概而言之，所谓真人，就是忘却物我、生死、是非、得失、喜怒的人，他因循自然，无为而无不为，绝对自由。这一绝对自由的真人境界也同样是洪州禅追求的，百丈怀海说：

见今日所依之命；依一颗米、一茎菜饷时。不得食饥死，不得水渴死，不得火寒死；欠一日不生，欠一日不死，被四大把定。不如先达者入火不烧，入水不溺；倘要烧便烧，要溺便溺，要生即生，要死即死，去住自由，者个人有自由份。②

他在答禅僧问"如何是大乘顿悟法门"时说：

汝等先歇诸缘，休息万事。善与不善，世出世间，一切诸法，莫记念莫缘念，放舍身心，令其自在。……对五欲八风，不被见闻觉知所缚，不被诸境所惑，自然具足神通妙用，是解脱人。对一切境，心无静乱，不摄不散，透一切声色，无有滞碍，名为道人。③

怀海在这里仰慕的"先达者"，相当於庄子所理想的"真人"；他所说的具足神通妙用的"解脱人"和无有滞碍的"道人"，也可说是庄子笔下的绝对自由的得道者。可见，洪州禅与老庄学说不只是表现为某种形式或风格上的相似，而且还直接体现在内容方面洪州对老庄的继承和发挥。在临济禅那里，这一"真人"形象更为义玄及其弟子们所重视。

通过上述对照分析，我们还可以看到洪州与老庄在思想

---

① 《庄子·大宗师》

② 《古尊宿语录》卷二

③ 《景德传灯录》卷六

方法上的一个共同点，这就是对主体意识的重视。庄子借助於相对主义，要求反顾自我，获取精神的自由。现实世界只会造成对人的束缚，没有真正的、绝对的自由，只有在精神领域的生活中才会有这种绝对自由。绝对自由的取得必须以自我意识的扩充为条件，而并非依赖於现实的客观条件。当自我与道合一时，道即是我，我即是道。这关系到道之体用的问题。庄子一方面注意到对道体的描述，关心自我对道的回归、重合，另一方面更强调自我意识的建设和发掘。他所描述的至人、神人、圣人，均系自我意识升华后的精神绝对自由者，是真人以外的理想人物。《齐物论》说，至人"乘云气，骑日月，而游乎四海之外，死生无变於已，而况利害之端乎"!《逍遥游》说，神人"不食五谷，吸风饮露，乘云气，御飞龙，而游乎四海之外"。《德充符》说，圣人"审乎无假而不与物迁，命物之化而守其宗也";"官天地，府万物，直寓六骸，象耳目"。毫无疑问，庄子在说到精神自由时，肯定了人的主体性。

事实上，庄子正是从这种肯定出发，赞美自然而抨击社会，歌颂人的自然本性而否定人的社会生活。在庄子那里，个人及其自由成为最高目的，与此相冲突的一切社会生活规范都被视为羁绊。庄子理想的人物通常总是被说成是"天子不得臣，诸候不得友"的自由人格和个体价值体现者。尽管庄子思想中存在这样那样的消极性，这方面的积极意义还是应该看到。庄子学说不仅为当时，而且也为后世王权所不容，受正统思想家所反对，主要原因就在於他不愿受王权支配，为统治当局服务，而他的自然无为和对个人自由的追求又多少带有异端色彩。

洪州禅的主体意识问题前已述及。我们认为，这一问题

同样应与庄子思想联系起来看。洪州禅是安史之乱后形成并发展起来的，它与《庄子》书一样，担负着对自然的尊重和对现实的批判两重任务。政治动乱、社会不宁、民生凋敝，以及由此而造成的人性的扭曲、和谐的破坏、心理平衡的丧失，使洪州禅有可能沿着庄子的思路，通过强烈的宗教感情和独特的信仰方式表现出来。洪州禅对自然的尊重，通过禅僧日常生活的自然任运表现出来，它直接沟通自然无为的道家哲学。“平常心是道”关於生命现象直示真如之体的思想，从“用”的方面突出了主体意识及其价值，使禅在理论指导上达到内在自觉。至於对现实的批判，洪州禅以宗教形式予以曲折表现。它对传统佛教观念的否定、对佛教经典的诋毁、对佛祖的种种不敬，都在不同程度上曲折地反映着对现实的不满。通过这种批判，使发端於慧能的个体意识论进一步获得肯定并得到大力发扬。这是佛教内部的“异端”。这种“异端”无法从印度佛教中找到它的直接依据，结论只能是，它的产生和发展受惠於中国传统道家学说，尤其是庄子哲学。正因如此，洪州禅及其尔后的五家禅兴盛於唐末五代衰乱之世，而其中一批著名禅师早年曾臣服於王权。又因如此，宋王朝建立后，禅宗迅速调整自己的思想和风格，由此而得以继续繁荣。

现在需要进一步讨论的是，洪州禅如何接受老庄道家之学而为自己所用。从现存的思想资料看，其中起重要媒介作用的应推僧肇的佛学。

僧肇早年历观经史，备尽坟籍。志好玄微，每以《庄》、《老》为心要。后见旧《维摩经》，视为归处而出家。当时，玄学已由贵无派的推崇《老子》而转向崇有派的发挥《庄子》，僧肇顺应这一潮流，其《肇论》四篇，借《庄子》

以诠释《维摩》、《般若》等大乘经典思想。

僧肇的《不真空论》说:“圣人乘真心而理顺,则无滞而不通;审一气以观化,故所遇而顺透”。“圣人乘千化而不变,履万惑而常通”。这两句话源於《庄子·大宗师》。“不变”而又“乘千化”、“无滞”的“圣人”,在庄子那里是理想人物,在佛教则为佛身。僧肇又说:

不动真际,为诸法立处。非离真而立处,立处即真也。然则道远乎哉?触事而真;圣远乎哉?体之即神。

这一思想,早在慧能时代已产生重大影响,[1]对慧能新禅学的形成起过作用。但若作进一步考察,它对洪州禅“触类是道”和石头门下“即事而真”思想的确立影响似乎更深远。僧肇的意思是说,“道”或“佛”没有与人们分离或对立,更不是遥远而不可及的,它就在目下,就在日常生活之中。万事万物都有道,随时体验皆可显示佛的神妙作用。马祖道一在建立他的“平常心是道”禅学核心时,直接引用僧肇之说,指出:“建立亦得,扫荡亦得,尽是妙用,尽是自家。非离真而有立处,立处即真,尽是自家体。若不然者,更是何人?一切法皆是佛法,诸法即是解脱,解脱者即是真如”。根据僧肇所提示的“立处即真”学说,道一很自然地联系到“无造作,无是非,无取舍”的“平常心”;这一平常心贯穿於日常生活的一切世俗行为,表现为生命活动的现实作用。按照僧肇所说,“道”触事而真,“圣”体之即神,则真如之体可当下悟得,所谓“行住坐卧,悉是不思议用,不待时节”。[2]

老子以“无知无欲”为得道原则,提出“涤除玄览”的认识

---

①见本书第四章所述。

②上均见《马祖道一禅师语录》

论；庄子进而以相对主义为基础，宣扬否定知识和认识的“无知”说。在魏晋南北朝以“三玄”① 为经典依据的玄学潮流中，探讨“知”与“无知”的关系问题十分热烈。僧肇作《般若无知论》，以为佛教“般若”的无所不知、无所不为的功能，就在於它的“无知”、“无为”的性质。这种观点实与老庄之说相通。他在《答刘遗民书》中，更直接用老庄术语予以表述，说：“圣智无知而无所不知，无为而无所不为”。这里的“圣智”即佛教般若。

佛教大乘空宗极力区分般若之智和世俗之智，认为般若之智教人获得最高的、永恒的知识，而世俗之智只教人摄取局部的、具体的、有限的知识。般若之智要改变世俗认识，达到对世俗认识的否定，世俗认识则无法达到般若之智。般若之智运用寂照的直观，便可达到佛的境界。禅宗洪州宗继承大乘空宗的般若思想，同时以僧肇的“般若无知论”为前提，全力以赴否定世俗知识，排除分别对待的一切认识。他们指出，真如本体“言诠不及，意路不到”，即不属“知”也不属“不知”，即完全超越通常意义的“知识”。洪州禅及其后裔们一再提到僧肇以庄子“天地与我同根，万物与我为一“来说明解脱，对此表示敬佩不已，可见他们在精神方面都是息息相通的。

《般若无知论》又说：

> 难曰：论云，言用则异，言寂则同，未详般若之内，则有用寂之异乎？答曰：用即寂，寂即用。用寂体一，同出而异名。更无无用之寂，而主於用也。是以智

①“三玄”指《老子》、《周易》、《庄子》。《周易》曾以“无思”、“无为”来解释“易”。

弥昧，照逾明；神弥静，应逾动。

“寂”指本体；“用”指作用。僧肇在这里就般若的体用关系回答了诘难者。他首先指出，体用是相即的关系，般若之寂用也是，并没有一个离开用的本体来给用作主宰。其次，根据上面一点，他推论说，圣智越是不起作用，它的观照作用越强；精神越是寂静，它对外界的反应越主动。这也就是说，般若能遍知一切事物的个别性，它与般若契合於一切事物的普遍性是统一的；正因为它没有世俗之知，所以能完成般若之智，无知与无所不知也是统一的。这种般若体用相即之说，很容易为重视意识主体的洪州禅所用，在《楞伽经》如来藏思想作用下，形成“起心动念，禅指动目，所作所为，皆是佛性全体之用”的特色。可以说，从庄子到僧肇，再到洪州大师们，都强调体用关系，并且都从主体角度自然地偏重於相即关系中的“用”。认识论上说，他们的“无知”论显然是错误的，因为它否定了世俗一切知识，否定了认识的可靠性和相对真理性，是对客观世界失去信心的表现。但是，在宗教领域内，无论是僧肇的“般若无知论”，还是洪州的“道不属知”说，都具有反顾意识主体和强化潜意识训练的积极意义。

僧肇的“涅槃”观也对洪州禅有重要影响。

早期佛经译涅槃为“泥洹”，意译为“灭度”，借用老庄术语，也称“无为”。僧肇《涅槃无名论》说：“无为者，取乎虚无寂寞，妙绝於有为”。这一涅槃观的特点是，它肯定有一个“虚无寂灭”、却并非脱离“有为”世界的“无为”世界。僧肇认为，“涅槃非有，亦复非无；言语道断，心行处灭”。这一说法，使涅槃与老庄的“道”沟通起来，同时又得以与佛之“法身”结合在一起。僧肇认为，佛并非超越世俗之外，而是

处於众生之中；法身虽不再有趣向三恶道的可能，但仍要显迹於三界五道之中：

> 或谓土之净秽系於众生者，则是众生报应之土，非如来土，此盖未喻报应之殊方耳。尝试论之，夫如来所修净土，以无方为体，故令杂行众生同视异见。异见故，净秽所以生；无方故，真土所以形。若夫取其净秽，众生之报也；本其无方，佛土之真也。岂曰殊域异处，凡圣二土，然后辨其净秽哉？①

这也就是说，在五道众生、秽土杂行外，并非另有佛国净土、西方世界；佛只为众生提供无确定的方所，以使净者自净，秽者自秽。这一思想对洪州禅的影响，表现在彻底的现实生活中顿悟解脱的观点，以及"众生心"在行住坐卧中自然任运的态度。僧肇《涅槃无名论》说："涅槃非众生，亦不异众生"；"一切众生本性常灭，不复更灭"。由这种涅槃观，很容易导致洪州禅不分彼此，不谴是非而当下成佛的禅法实践。这样，僧肇一方面发挥了庄学，另一方面又开拓了禅学。②

中国人士对印度佛学的兴趣，主要是在大乘方面。大乘佛学的特点之一是它的世间性，强调"世间即涅槃"，《维摩经》是其中杰出代表。印度佛学的中国化，始终与大乘佛学中的《维摩经》等密切相关，因而特别有利於在士大夫阶层、一般知识分子乃至普通民众中展开。僧肇的佛学，主要接受的是《维摩经》，并以《维摩经》去会通其他大乘经

---

①《维摩经注》卷二《佛国品》

②以上参考任继愈主编《中国佛教史》第二卷，第九节，中国社会科学出版社，1985年版

论。他的"土之净秽，系之於众生"之说，出於《维摩经》"众生之类是菩萨佛土"思想；而"天地与我同根，万物与我为一"的观点则与《维摩经》"不离烦恼，而得涅槃"的说法一致，因为"玄道在於妙悟，玄悟在於即真。即真则有无齐观，齐观则彼已莫二"。[①] 慧能在创立"顿悟"禅宗时，将《般若经》和《维摩经》同等看待，发挥《维摩经》关於"不舍道法而现凡夫事，是为宴坐"的思想，摒弃传统瞑想法，使禅踏上新的历程。这是大乘居士佛教在中国发展的必然趋势，其中得力於僧肇对《维摩经》的渲染和弘扬。洪州禅发展慧能禅，使禅演化为更具体、更生动活泼的日常世俗生活，同样得力於僧肇的佛学。与慧能禅不同的只是，洪州禅又恢复了《楞伽经》的地位。《马祖语录》不仅引述了《维摩经》、《般若经》，而且还引述了《楞伽经》、《涅槃经》、《起信论》等经文。

当然，还应该看到，在玄学兴盛的时代，僧肇能有效地将佛教涅槃境界及解脱理论与庄子的真人理想及逍遥手段加以结合，不能忽略了郭象所起的作用。

庄子在《大宗师》中根据"真人"概念而提出与之对应的"真知"概念，说，"且有真人，而后有真知"。所谓"真知"是具有绝对真理性的知识，它与世俗一般知识的"小知"相对立。郭象根据自己所创独化自适的自然无为学说，在《庄子注》中予以发挥，说：

> 夫死者已自死，而生者已自生，圆者已自圆，方者已自方。未有知其根者，故莫知。[②]

---

① 《肇论·涅槃无名论》

② 《知北游注》

知之为名，生於失当而灭於冥极。冥极者，任其至分而无毫铢之加。①

无心者与物冥，未尝有对於天下也。此居其枢要而会其玄极，以应夫无方也。②

小知不能认识世界，只有通过“无心”与外物相“冥”合的时候，才达到真知，此时可无对於天下。这是要以无心之“冥极”来取消主客、物我的对立，进入与玄冥之境融而为一的精神境界。他的《庄子序》称庄子“可谓知无心者也”，说：

夫心无为，则随感而应，应随其时，言唯谨尔。故与化为体，流万代而冥物，岂曾设对独遘，而游谈乎方外哉？

这是说，从“无心”出发，不必“游谈乎方外”，即可“与化为体”而“冥物”。僧肇《般若无知论》的神秘主义，其构思一定程度上借助於郭象的“真知”论；般若之“圣智”与郭象之真知有相似之处。在境界上，两者更有雷同之处。僧肇《涅槃无名论》将涅槃境界与“圣人”、“至人”境界相提并论，且认为：“此彼寂灭，物我冥一，泊尔无朕，乃曰涅槃”。

但是，郭象对禅学的影响究竟应该如何认识呢？他的“无心”说究竟该如何评价呢？这是禅宗思想史研究中需要认真解决的。

据傅伟勋教授统计，庄子罕用“无心”一辞，此辞在《庄子》内篇未曾见到，而“游心”一辞倒先后出现过三次。但在郭象的《庄子》内篇注中，“无心”一辞至少出现二十次；他对《人间世》、《大宗师》、《应帝王》所作的题解，都说“无

---

① 《养生主注》

② 《齐物论注》

心”。[1] 可见，“无心”确系郭象玄学的一大特色，是对庄子道家之学的发展。

郭象的“无心”说，对禅宗思想产生明显作用，表现为牛头禅的“无心合道”、“无心用功”说。牛头禅的老庄化前面已经说到，[2] 这可以说是公认的事实，但它的“无心”说的直接来源应是郭象《庄子注》。这意味着什麽呢？笔者认为，这里涉及到后期禅宗两种不同发展趋向的问题。牛头禅和洪州禅虽都有僧肇的佛学背景，接受了老庄思想的影响，但毕竟存在着差别，路线和风格并不完全相同。牛头禅以“无心”为合道的基点，由“无心”而无修无证，泯绝无寄，带有虚无主义倾向。洪州禅以“平常心”为与契合的关键，由“平常心”而直下承当，直指现实人心，具有积极进取的意义。印顺法师指出：

> 牛头以为：道本虚空，一切法是如幻如化，心也如幻如化，本来无一物。道本来这样，所以用心不合於道，无心可用——忘情，才泯绝无寄而契合於道。洪州宗直指人心，即心即佛，当体现成，所以说“触类是道而任心”。在理路上，与“无心”说是不同的。“无心合道”的主张“绝观弃守”，“无修无证”。而《传灯录》卷五，传南岳怀让的问答：“修证即不无，汙染即不得”，还不必谈无修无证。[3]

这一看法符合实际。牛头禅偏於空，易走向虚无，而洪州禅以《楞伽经》为思想资料提倡“平常心”，则纠正了这一偏

---

①见《从西方哲学到禅佛教》，第407页

②见本书第六章所述

③《中国禅宗史》，第405页

失。

另一方面，“无心”的运用会造成随逐世事的内在可能。郭象的玄学“致力於与现实调和”；“着眼於自然与名教的结合，而重点在於阐明一种内圣外王之道”。[1] 郭象认为，“无心而付之天下者，直道也”。[2] 无心的君主“虽在庙堂之上，然其心无异於山林之中”。[3] 在现实生活中，“无心”也会导致“应随其时”的顺世态度。从僧肇“立处即真”出发，洪州禅则一方面坚持佛学的出世原则，保持与现实政治的不合作态度，另一方面却又能立足於世俗生活，开展活泼的学佛运动。

推论下去，后期禅宗五家禅内临济与曹洞在思想和风格上的对立，可在僧肇和郭象那里找到源头。牛头因推崇“无心”而与郭象哲学相联系；洪州因主张“平常心”而与僧肇佛学关联。僧肇的“立处即真”直接为洪州采用，在体用关系中重视用的方面。牛头倡“青青翠竹尽是法身，郁郁黄花无非般若”，这是就事上而论，后来演化为“即事而真”。曹洞宗反复论证理事回互关系，既受华严理事圆融思想影响，同时也带有郭象玄学和牛头禅学的痕迹。理事回互的核心是圆融相即，缺乏临济体用关系中的主体性，所以在禅风上一则细密周全，一则冷峻刚烈。[4]

---

①任继愈主编《中国哲学发展史》魏晋南北朝编、第218页、人民出版社，1988年版

②《论语体略》

③《逍遥游注》

④洪州门下始终反对“翠竹黄花”之说，原因也在这里。大珠慧海说：“若见性人，道是亦得，道不是亦得。随用而说，不滞是非。若不见性人，说翠竹著翠竹，说黄花著黄华，说法身滞法身，说般若不识般若”（《大珠禅师语录》）。这就是说：“黄花翠竹”之说忽视了主体之见性能动意识，易于滞着事相。

禅宗思想和风格的老庄化和玄学化是一个历史过程。这个过程的发端是慧能禅；其发展是牛头禅和洪州禅，[1] 而以洪州禅为主流；其最终定型是五家禅中的临济禅。最能表现这方面特色的当属临济禅。

①牛头禅创立者法融所处时代似乎早於慧能，但从牛头禅的历史及其禅学老庄化的深度看，这样说可能比较合适。

临济禅的思想及其风格

临济宗是后期禅宗"五家禅"中最具特色的一家，无论在禅的思想方面还是风格方面，都有新的建树，不落陈套。临济禅气魄宏大，势力强劲，影响久远；它不仅在我国流传了一千多年，对唐宋及其以后的哲学思想、文化艺术、社会生活产生过重大影响，而且还对日本禅宗的开创和发展起过决定性作用。①

一、黄檗希运和他的《传心法要》

黄檗希运，闽(福建)人，卒于唐宣宗大中(847——860)中，世寿不详。② 年幼时于洪州高安黄檗山寺出家。长成

---

①临济宗在宋代的两个分支黄龙派和杨岐派分别传入日本.黄龙派灵源惟清六传至(日僧)明庵荣西（1141——1215)，荣西回国后建立日本临济宗，开创日本的禅宗。杨岐派在宋、元时传入日本，创行别派；在镰仓时代禅宗二十四派中，有二十二派皆出自杨岐派系。

②见《宋高僧传》卷二〇、、《景德传灯录》卷九。今江西黄檗山存有"断际禅师塔"，据考，此塔最早建于唐大中丁丑年（857)，故希运当卒于该年或稍前。参考林南《中国佛教"临济宗"祖庭黄檗山》，《争鸣》，1989年第五期。

后，“倜傥人莫轻测，”[1]“音辞朗润，志意冲澹。”[2] 先游天台，后游京师。因人启发，乃参百丈怀海。《景德传灯录》载师徒初次见面时一段对话，云：

问曰：从上宗乘如何指示？百丈良久。师云：不可教后人断绝去也。百丈云：将谓汝是个人。乃起，入方丈。师随后入，云：某甲特来。百丈云：若尔，则他后不得辜负吾。[3]

怀海开始对希运不了解，因而留有余地，但当他发觉对方并非等闲之辈时，便寄予了厚望。从其后希运在怀海门下的表现来看，确实证实了这一点。

百丈一日问师：什么处去来？曰：大雄山下采菌子来。百丈曰：还见大虫么？师便作虎声。百丈拈斧作斫势，师即打百丈一掴。百丈吟吟大笑，便归。上堂谓众曰：大雄山上有一大虫，汝等诸人也须好看，百丈老汉今日亲遭一口。[4]

希运自恃甚高，傲岸独立，雄视天下禅僧，具有一种特殊的禅学天赋。他反复宣称，“大唐国内无禅师”，马祖门下虽号称有八十四善知识，但真正得马祖正法眼的仅仅三两人而已。所以他要继承洪州，掀起波涛，将禅推向新的高度。他在住洪州大安寺期间，“海众奔凑。”后住宛陵黄檗寺，“自尔黄檗门风盛于江表。”但他对此仍不满足，对大众说道：

汝等诸人，……尽是吃酒糟汉。恁么行脚，取笑于人。但见八百一千人处便去。不可只图热闹也。老汉行脚时，或遇草根下有一个汉，便从顶上一锥，看他若知

---

① 《宋高僧传》卷二O

②③④ 《景德传灯录》卷九。

痛痒，可以布袋盛米供养。可中总似汝如此容易，何处更有今日事也。汝等既称行脚，亦须著些精神好。①

他从自己的经历出发，严格要求门下，以求自觉自悟。他所说大唐国内无禅师，也包含有这种意义。

希运虽未见到马祖道一，但对洪州禅的精髓已有深切领会，并决意超越洪州。他对怀海说："今日因和尚举，得见马祖大机大用。然且不识马祖，若嗣马祖，已后丧我儿孙。"②所以，从法统上看，希运是洪州禅殿后的一员大将；但从思想上说，希运的地位不仅在承上，更重要的是在启下，他直接影响了临济禅的形成，是临济的先驱者。③这是我们将他放在临济宗体系中分析的主要原因。

希运的思想反映于《传心法要》和《宛陵录》中，它们分别收入《古尊宿语录》第二卷和第三卷。这两种语录是希运的在俗弟子、观察使裴休根据其师说法记录编集而成，在早期五家语录（南岳、马祖、百丈、黄檗、临济）中最为可靠、真实，是我们今天研究黄檗和临济思想的重要资料。其中，《传心法要》更为重要。

在《传心法要》的序中，裴休对希运的禅法作了总体性的估价，说：

独佩最上乘离文字之印。唯传一心，更无别法；心体亦空，万缘俱寂。如大日轮升虚空中，光明照耀，净无纤埃。证之者无新旧，无浅深；说之者不立义解，不

---

①《景德传灯录》卷九

②《古尊宿语录》卷一。

③《人天眼目》卷一载："师初至河北住院，见普化、克符二上座，乃谓曰：我欲于此建立黄檗宗旨，汝可成褫我。"可见义玄似以希运思想为宗旨而图建立临济禅。

立宗主，不开户牖。直下便是，运念即乖，然后为本佛。故其言简，其理直，其道峻，其行孤。四方学徒望山而趋，睹相而悟，往来海众常千余人。

求诸《传心法要》，参考《宛陵录》，这一总体估价大致符合实际。

希运禅法的指导思想，是《般若经》的空观和《楞伽经》的如来藏学说的统一。在这种统一的基础上，他提出了一种"空如来藏"的理论。这是他对洪州禅的重要贡献。

《传心法要》的内容之一是说"无心"。希运认为：

供养十方诸佛，不如供养一个无心道人。何故？无心者，无一切心也。

此心即无心之心，离一切相。众生诸佛更无差别。但能无心，便是究竟。

此法即心，心外无法；此心即法，法外无心。心自无心，亦无无心者。

这一"无心"说出自《金刚经》"应生无所住心"，"应无所住而生其心"语。《传心法要》和《宛陵录》曾多次以《金刚经》"应无所住而生其心"一语来解释"无心"说。"无心"曾是牛头的术语，"无心合道"、"无心用功"、"无心绝观"等观点是牛头禅学的要点。希运的"无心"说，从形式上看，似乎是对牛头的继承或重复。其实不然。牛头说"无心"，是以"虚空为道本"为对象而成立的，容易堕入"空"的一面，不可能有大机大用的功效。希运则是站在与牛头对立的立场上来说"无心"。他指出，"无心"的要诀，只是教人"莫于心上著一物"，① 因为"心灭则种种法生，心灭则种种法灭"。他对牛

① 《传心法要》。本节以下凡引此书，不另注。

头的“虚空为道本”说进行过如下抨击：

> 常人谓法身遍虚空处，虚空中含容法身，不知法身即虚空，虚空即法身也。若定言有虚空，虚空不是法身；若定言有法身，法身不是虚空。但莫作虚空解，虚空即法身；莫作法身解，法身即虚空。

他还曾点名反对牛头法融偏于虚空之说，认为法融“横说竖说，犹未知向上关棙子。”[①] 所以他绝无可能继承牛头之说。希运的特色在于透过“无心”而与“即心”更明确地统一起来，表现为否定中的肯定。他指出：

> 诸佛与一切众生，唯是一心，更无别法。此心无始已来不曾生，不曾灭；不青不黄，无形无相；不属有无，不计新旧；非长非短，非大非小，超过一切限量，……唯此一心即是佛，佛与众生更无别异。但是众生著相外求，求之转失。使佛觅佛，将心捉心，穷劫尽形，终不能得。不知息念妄虑，佛自现前。此心即是佛，佛即是众生。为众生时此心不灭，为诸佛时此心不添。

这一思想与道一的“即心即佛”说是一致的。当道一从否定角度说“非心非佛”时，希运则以“无心”取代了。道一在否定之后提出“平常心是道”说，而希运则不再另立“平常心”，直接指出“无心是道”。可见，希运关于心性的学说，比道一更为简捷、明了。在希运这里，“无心”就是“平常心”，就是解脱方法。很显然，当希运说“即心是佛”时，指出解脱的根源；而当他说“无心是道”时，已具有深一层的意义，即指出了解脱的途径和意义。两者的结合，便是希运全部心性学说的核心。所以他说：“即心是佛，无心是道。但无生心动念、有无

① 《景德传灯录》卷九

长短、彼我能所等心；心本是佛，佛本是心。”①“无心”的目的，是要破除一切执著，使当即直下的悟道成为现实：

但若会得，但知无心，忽悟即得。若用心，拟学取，即转远去。若无歧路心、一切取舍心，心如木石，始有学道分。②

佛说一切法，度我一切心；我无一切心，何用一切法。③

所以道：拟心时，被拟心魔缚；非拟心时，又被非拟心魔缚；非非拟心时，又被非非拟心魔缚。魔非外来，出自你心。④

但能无心，便是究竟。学道人若不直下无心，累劫修行终不成道，被三乘功行拘系，不得解脱。

这样说来，“无心”之说，已经“超出三句外”，契入“平常心是道”。

需要强调指出的是，“无心”与“即心”的统一，其中起作用的是如来藏思想。希运坚持《楞伽经》如来藏思想，使他的禅不致落入虚空，而保持自然直下任运的风格。这也是他的“无心”说与牛头虚无主义相区别的又一重要原因。

关于如来藏，希运有许多直接的说明，如：“如来藏者，更无纤尘可有，即是破有法王出现世间。”“所以如来藏本自空寂，并不停留一法。”⑤也有一些比喻的说明，如：

如力士迷额内珠，向外求觅，周行十方终不能得；智者指之，当时自见本珠如故。……如力士得珠时，只得本额珠，不关向外求觅之力。

这是以明珠喻如来藏。在更多场合，他用本源清净的含生同

---

①②③④⑤《宛陵录》。

一真性来喻如来藏：

> 此心是本源清净佛，人皆有之，蠢动含灵与诸佛菩萨，一体不异。……深自悟入，直下便是，圆满具足，更无所欠。
>
> 此本源清净心，常自圆明遍照。世人不悟，只认见闻觉知为心。为见闻觉知所覆，所以不睹精明本体。但直下无心，本体自现，如大日轮升于虚空，遍照十方更无障碍。
>
> 诸佛体圆，更无增减；流入六道，处处皆圆；万类之中，个个是佛。喻如一团水银，分散诸处，颗颗皆圆。①
>
> 大道本来平等，所以深信含生同一真性。心性不异，即性即心；心不异性，名之为相。②

希运将上述如来藏思想与无心学说结合起来，建立他的"空如来藏"说。他说："从前所有一切解处，尽须并却令空，更无分别，即是空如来藏。""道场者，只是不起诸见，悟法本空，唤作空如来藏。"③这一"空如来藏"说的提出，不仅更明白地显示了与牛头的区别，而且也反映了对洪州的发展；它纠正了牛头"空"的偏失，同时使洪州向解脱的境界方面深入展开。④

在上述思想指导下，希运对本体界的"道"给予特殊重

---

①②③《宛陵录》

④希运等人的如来藏思想请参考小川弘贯先生《中国禅（五家等）所见的如来藏思想》，见驹泽大学《佛教学部研究纪要》第二九号。希运之前，大珠慧海已有将"即心"与"无心"统一（通过如来藏思想）的倾向。慧海说："自家宝藏一切具足，使用自在，不假外求"；"老僧无心可用，无道可修。"见《大珠禅师语录》。

视。他认为,"道"非具体之物,它没有方所,它只是自然天真的最高精神实在:

道无方所,名大乘心。此心不在内外、中间,实无方所。……此道天真,本无名字。只为世人不识,迷在情中,所以诸佛出来说破此事。恐汝诸人不了,权立道名。

身心俱无,是名大道。大道本来平等。①

很显然,希运的"道",说的是真如、法界,但已深契于老庄思想。

由于"道"的这种性质,希运认为,悟道或得道不须通过外在的修习工夫,而只是人与道之间的"默契而已"。他说:

学道人直下无心,默契而已。

论这个法,岂是汝于言句上解得他,亦不是于一机一境上见得他。此意唯是默契得,这一门名为无为法门。②

这种与道相默契的无为、无学、无修的禅者,被称为"无心道人"、"无为道人"、"无事道人"或"自在人"、"自由人"。他们的特点是对周围一切无所分别,不取知解见闻。他说:

供养十方诸佛,不如供养一个无心道人。何故?无心者,无一切心也。如如之体,内如木石,不动不摇;外如虚空,不塞不碍。无能所,无方所,无相貌,无得失;趋者不敢入此法,恐落空无栖泊处,故望崖而退,例皆广求知见。所以求知见者如毛,悟道者如角。

古人心利,才闻一言,便乃绝学,所以唤作绝学无为闲道人。今时人只欲得多知多解,广求文义,唤作修

---

①② 《宛陵录》。

行。不知多知多解，翻成壅塞。

百种多知，不如无求最第一也。道人是无事人，实无许多般心，亦无道理可说。无事散去。

终日吃饭，未曾咬著一粒米；终日行，未曾踏着一片地。与么时，无人、我等相；终日不离一切事，不被诸境惑，方名自在人。①

希运认为，知解是使人与道相隔的首要原因，只要存在知解，就不会有默契。所以说，“第一不得作知解。只是说，汝如今情量尽处为道；情量若尽，心无方所。”又说：“我此禅宗，从上相承已来，不曾教人求知求解。只云学道，早是接引之词。然道亦不要学。情存学解，却成迷道。”这样，他对语言文字持有更强烈的反对态度，指出：

此语只为空你情量知解。但销熔表里情尽，都无依执，是无事人。三乘教网，只是应机之药，随宜所说，临时施设，各各不同，但能了知，即不被惑。第一不得于一机一教边守文作解。

他继承怀海之说，视一切语言文字、分别知解为污秽，“所以佛出世来，热除粪器，蠲除戏论之粪，只教你除却从来学心见心。”②黄檗的禅与洪州一脉相承，重在不立文字：“若形纸墨，何有吾宗！”③这一观点显示了南岳——马祖系统的禅与青原——石头系统的禅在思想背景方面的重大差异。

具体解脱途径方面，黄檗的禅由于将“即心”与“无心”结合，也有自己特色。这一特色表现在：一方面坚持洪州有关日常生活中获取解脱的传统，另一方面向高层次的意境方向发展。他说：

---

①②③《宛陵录》

汝每日行住坐卧、一切言语，但莫著有为法，出言瞬目，尽同无漏。如今末法向去，多是学禅道者，皆著一切声色。何不与我心心同虚空去，如枯木石头去，如寒灰死火去，方有少分相应。

如今但一切时中行住坐卧，但学无心。亦无分别，亦无依倚，亦无住著。终日任运腾腾，如痴人相似；世人尽不识你，你亦不用教人识不识。心如顽石头，都无缝罅，一切法透汝心不入，兀然无著，如此始有少分相应。①

念念不见一切相，莫认前后三际。前际无去，今际无住，后际无来。安然端坐，任运不拘，方名解脱。②

这些说法，与百丈怀海所说基本上没有多大变化，体现了马祖道一禅法的大机大用。《仰山慧寂禅师语录》云：

沩山问师：百丈再参马祖因缘，此二尊宿意旨如何？师云：此是显大机大用。沩山云：马祖出八十四人善知识，几人得大机，几人得大用？师云：百丈得大机，黄檗得大用，余者尽是唱导之师。沩山云：如是如是。

这可代表当时禅宗界的一般看法。仰山还认为，“黄檗有陷虎之机。”因此，希运的禅特别强调上乘根机的顿悟；他的禅不是为中下根机者施设的。他常对门下说：“若会即便会，若不会即散去。”若有人问“如何是西来意”，“师便打。自余施设，皆被上机，中下之流莫窥涯涘。”③裴休说希运“其言简，其理直，其道峻，其行孤”，应该是黄檗禅的真实写照。

---

①② 《宛陵录》

③ 《景德传灯录》卷九。

但是，黄檗的禅并未停留在对道一、怀海的简单承袭上。他提出“空如来藏”说，就是立志创造、发展。“空如来藏”是把如来藏佛性思想同般若空观紧密结合，使活泼的日常生活中的禅与“悟道”后的神秘意境打成一片，既有生活的情趣，又有高远的境界。当希运说到禅者应“任运腾腾，如痴人相似”；“如如之体，内如木石，不动不摇，外如虚空，不塞不碍”时，已令禅者注意到禅的意境的体验。他认为，“一切人全体是佛”，“当体便是，动念即乖”。因此，“不即不离，不住不著，纵横自在，无非道场。”何谓“道场”？“道场者，只是不起诸见，悟法本空，唤作空如来藏。本来无一物，何处有尘埃。若得此中意，逍遥何所论！”“道场”与“空如来藏”相联系，它与般若中道空观密切相关，又与如来藏佛性的“纵横自在”作用结合在一起。这一“道场”便是“逍遥”意境，而作为一种禅的意境，不可言说，“不假修成”，只能“如人饮水，冷暖自知。”《宛陵录》载希运关于禅的意境的描述（比喻）云：

> 语默动静，一切声色尽是佛事，何处觅佛？不可更头上安头，嘴上加嘴。但莫生异见。山是山，水是水，僧是僧，俗是俗；山河大地，日月星辰，总不出汝心。三千世界，都是汝自己，何处有许多般。心外无法，满目青山，虚空世界，皎皎地，无丝发许与汝作见解。

一般认为，“山是山，水是水”是对世俗所见的山水在经过否定之否定以后的境界，是禅者大彻大悟的境界。这一境界给人一种主体与客体、主观意识与客观精神相契合的神秘感，它决非世俗知见闻解所能获得，因而“无丝发许与汝作见解。”然而，它又是“满目青山，虚空世界，皎皎地”显现在悟者的面前。既是“虚空世界”，又是“满目青山”，在世俗看来

是难以想象的，但在悟者那里却成为真实的、完全统一的境界。希运所描述的这种境界，从佛学背景上看，主要出自般若空观和如来藏自性清净心的统一；从道家背景上看，主要受庄子"道"范畴和"逍遥"学说的影响。

希运以后的临济禅，进一步在意境方面展开，更大程度上脱离传统禅的思想和形式的束缚。中国禅就是这样，在运动中不断发展，又在发展中推进运动。

二、临济禅的思想及其风格

经过洪州禅对慧能禅的继承和发展，临济禅诞生了。

临济禅的创立者是义玄(？——867)，俗姓邢，曹州南华人。幼而颖异，长以孝闻。及落发受具，居于讲肆，精究毗尼，博赜经论。俄而叹曰："此济世之医方也，非教外别传之旨。"于是更衣游方，首参黄檗，次谒大愚。后受黄檗印可。北上，抵河北镇州（今正定），于滹沱河侧建立临济禅院，广接徒众，独树一帜，形成临济禅宗。《景德传灯录》记载义玄在希运处得法的经过，云：

初在黄檗，随众参侍。时堂中第一座勉令问话，师乃问：如何是祖师西来的的意？黄檗便打。如是三问，三遭打。遂告辞第一座云：早承激劝问话，唯蒙和尚赐棒，所恨愚鲁，且往诸方行脚去。上座遂告黄檗云：义玄虽是后生，却甚奇特，来辞时愿和尚更垂提诱。来

日，师辞黄檗，黄檗指往大愚。师遂参大愚。愚问曰：什么处来？曰：黄檗来。愚曰：黄檗有何言教？曰：义玄亲问佛法的的意，蒙和尚便打，如是三问，三转被打，不知过在什么处？愚曰：黄檗恁么老婆，为汝得彻困，犹觅过在。师于言下大悟，云：元来黄檗佛法无多子。大愚搊住，云：这尿床鬼子，适来又道不会，如今却道黄檗佛法无多子。你见个什么道理，速道速道！师于大愚肋下筑三拳。大愚托开，云：汝师黄檗，非干我事。师辞大愚，却回黄檗。黄檗云：汝回太速生。师云：只为老婆心切，便人事了。侍立次，黄檗云：大愚有何言句？师遂举前话。黄檗云：这大愚老汉，待见痛与一顿。师云：说什么待见，即今便与。随后便打黄檗一掌。黄檗云：这疯颠汉，却来这里捋虎须。师便喝。黄檗云：侍者引这疯颠汉参堂去。①

这是一代禅师义玄正式登台前的精彩参禅片断。临济禅所表现的峻烈风格，在这里已见其端倪。由马祖道一发端的喝、打等教学方式，在黄檗希运时已广泛使用。希运曾说："马大师出八十四人善知识，问着个个屙漉漉地，只有归宗较些子。"为什么？因为归宗禅师充分应用了棒打等"粗行"手段。② 现在，希运又将这些手段教给了义玄。义玄显然不是等闲之辈，一方面他公开宣称要"建立黄檗宗旨"，另一方面又别具个性，在黄檗禅的基础上又图大步进取。希运对他抱有很高的期待，预示他将来必当成为禅宗界一大领袖，云："吾宗到汝，大兴于世。"又云："子将但去，已后坐断天下人

---

① 《景德传灯录》卷一二。

②见《景德传灯录》卷七，《古尊宿语录》卷三。

舌头在。”[①]

义玄示寂后，留下其门人辑录的《镇州临济慧照禅师语录》（简称《临济录》）一卷。临济禅的思想和风格，大多反映于《临济录》中，现试作分析。

临济的禅学，在前人的基础上，特别重视对世界本质“空”的认识。他说：

> 世出世诸法，皆无自性，亦无生性。但有空名，名字亦空。你只么认他闲名为实，大错了也。设有，皆是依恋之境。[②]
>
> 你若达得万法无生，心如幻化，更无一尘一法，处处清净，是佛。

这是说，一切诸法，皆无自性，本质是空。如果能达到这样的认识，就已与佛的见解相等了。又说：

> 约山僧见处，无佛无众生，无古无今。得者便得，不历时节。无修无证，无得无失。一切时中，更无别法。设有一法过此者，我说如梦如化。
>
> 真佛无形，真道无体，真法无相。三法混融，和合一处；辨既不得，唤作茫茫业识众生。

从大乘空宗立场看，一切皆空，包括佛、道、法；众生因达不到中道实相的认识，所以不能解脱。其实，世界之表现为森罗万象，只是人们自心的幻化：

> 你欲得作佛，莫随万物。心生种种法生，心灭种种法灭。一心不生，万法无咎。世与出世，无佛无法，亦不现前，亦不曾失。

---

① 《景德传灯录》卷一二。

② 《临济录》。本节以下凡引此录者，不另注。

你一念疑，即魔入心。如菩萨疑时，生死魔得便。但能息念，更莫外求，物来即照。你但信现今用底，一个事也无。你一念心生，三界随缘，被境分为六尘。

因此，解脱的根源应从众生自身去找，从“一念心”上去找。

上述思想可以说是慧能以来所共有的，从般若空观的角度观察宇宙人生，不难得出这样的结论。义玄的贡献在于，他把这种关于世界本质为“空”的观点不仅以通俗的语言作了大力阐扬，而且广泛应用于传授弟子的教学方法中，提出“四料简”、“四照用”、“四宾主”等一系列门庭施设，成为临济禅法重要组成部分。同时，“无佛无众生”、“心生万法”观念的反复提倡，有助于禅僧主体意识的发掘，从而使后期禅宗“呵佛骂祖”获得更为现实的思想基础。

义玄之前，道一、怀海、希运等禅师较多地以如来藏、佛性思想结合自性、一心思想来说解脱、成佛的根源问题。但在义玄这里，则很少见到他直接说如来藏、佛性。比如：“有座主问：三乘十二分教，岂不是明佛性？师云：荒草不曾锄。”这里，他对“佛性”并未作肯定的正面回答。但他事实上又是肯定佛性的，只是因不落文字言说，故而答“荒草未曾锄”。虽然他不说“如来藏”，但并不表明他抛弃了洪州上下相承的这一思想；为与“一念心”配合，义玄以“心清净”的概念替代了“如来藏”概念。这一变化可能受希运“本源清净心”一说的影响而作出的。从禅宗繁荣发展角度看，“心清净”说比“如来藏”说显然更通俗，更易为一般禅僧接受和把握。义玄关于“心清净”说，请见：

问：如何是真佛、真法、真道？乞垂开示。师曰：佛者心清净是，法者心光明是，道者处处无碍净光是。三即一，皆是空名，而无实有。

> 你要与祖佛不别，但莫外求。你一念心上清净光，是你屋里法身佛；你一念心上无分别光，是你屋里报身佛；你一念心上无差别光，是你屋里化身佛。此三种身，是你目前听法底人，只为不向外驰求，有此功用。

人之所以成佛、人之所以是佛，是因为人本来具足如来藏、佛性。本来，以如来藏佛性之说取代真如佛性之说，是洪州禅的总的要求，它具有更为适合社会人生的现实意义。希运和义玄又以“本源清净心”或“心清净”来说如来藏佛性，则意味着进一步摆脱印度佛学名词概念，以适应禅的民众化、庶民化的实际需要，促成禅在中国的继续向前发展。

临济义玄的思想体系，由于对客观世界作了极为彻底的否定认识，所以很少涉及客观与主观、本体与现象等关系的探讨。洪州以下，形而上的讨论日益贫乏，而现实的“全体作用”被明显放在首要位置。义玄虽有不少关于本体界的具体描述，但其主要目的是要为禅僧提供禅悟的意境体验，使他们获得寓神圣于平凡的宗教感受。义玄对本体界的描述可例举以下数条：

> 一人在孤峰顶上，无出身之路；一人在十字街头，亦无向背。那个在前，那个在后？不作维摩诘，不作傅大士。
>
> 有一人论劫，在途中不离家舍；有一人离家舍不在途中。那个合受人天供养？
>
> 毛吞巨海，芥纳须弥，是为神通妙用，本体如然。

这就是说，本体是无法认识，难以用正面语言加以表达的。但它无处不在，没有前后、上下、大小的差别。本体又是解脱后的绝对自由精神境界，好似一个人在十字街头，无向无背；又好似有人在途中而不离家舍，离家舍而不在途中。这

种境界必须切身的体验方可取得，是意识主体与本体界契合时的特殊神秘感受。

可以认为，义玄的禅学思想，在希运"空如来藏"学说基础上，以对世界的"空"或"无"的认识为起点，充分重视"一念心"和"心清净"的如来藏佛性的活泼作用，引导禅僧通过日常生活的具体活动，去体验禅悟的神秘意境。从禅宗思想演变的进程看，这是一个完整的体系，它体现了中国禅宗上升时期的典型思想形态。

包容于这一思想体系、具有特殊意义的，是充满主观色彩的、解脱论方面的一系列激烈主张和行为。

首先，义玄向禅僧提出要树立自信的问题。他说："如今学道人，且要自信，莫向外觅，总上他闲尘境，都不辩邪正。"所谓"自信"，就是指"不受人惑。"他一再告诫门下，说：

> 你若欲得如法，直须是大丈夫儿始得。若萎萎随随地，则不得也。夫如嘶嗄之器，不堪贮醍醐。如大器者，直要不受人惑，随处作主，立处皆真，但有来者，皆不得受。
>
> 如真正学道人，念念心不间断。自达摩大师从西土来，只是觅个不受人惑底人。

不受人惑的依据何在？义玄认为，根本依据就在于如来藏佛性从本以来人人皆具，不曾欠少。人与佛平等一如，没有差别（出自"即心即佛"说）；进一步说，世界本质是空，无佛无众生（出自"非心非佛"）。所以说：

> 诸方说有道可修，有法可证。你说证何法，修何道？你今用处，欠少什么物？修补何处？后生小阿师不会，便即信这般野狐精魅，许他说事系缚。

向你道，无佛无法，无修无证。只与么傍家，拟求什么物？瞎汉头上安头，是你欠少什么？道流，是你目前用底，与祖佛不别。只么不信，便向外求。莫错，向外无法，内亦不可得。

这里所说“你今用处，欠少什么物”；“是你目前用底，与祖佛不别”，实际上指的是如来藏佛性当体即用。义玄常提示“全体作用”，仍然坚持洪州传统，偏重于现实的作用方面。他在说到心法的妙用时指出：

心法无形，贯通十方。在眼曰见，在耳曰闻，在鼻嗅香，在口谈论，在手执捉，在足运奔。本是一精明，分为六和合。一心既无，随处解脱。

可见他的“全体作用”没有脱离《楞伽经》如来藏学说的特点，只是在运用上更加大刀阔斧，淋漓泼辣。当他在回答怎样才能不受人惑的问题时，提示的也是这一原则。他说：

你且识取弄光影底人，是诸佛之本源。一切处是道流归舍处。是你四大色身不解说法听法，脾胃肝胆不解说法听法，虚空不解说法听法。是什么解说法听法？是你目前历历底，勿一个形段孤明，是这个解说法听法。若如是见得，便与佛祖不别。

即今目前孤明历历地听者，此人处处不滞，通贯十方，三界自在，入一切境差别不能回换。

这一唯一能解说法听法，与佛祖不别的“孤明历历地听者”，正是能发生全体作用的如来藏佛性。它是人皆具足，未曾欠少的“本来面目”，虽然不能见到，却依然“历历孤明”。重要的是禅僧自信不疑，直下体验：

道流，你欲得如法，但莫生疑。展则弥纶法界，收则丝发不立；历历孤明，未曾欠少，眼不见耳。不闻唤

作什么物？古人云，说似一物即不中。你但自家看，更有什么说亦无尽，各自著力。

相反，若是失去对"历历孤明"的自信，受文字语言之惑，为他人指拨，则永远无解脱之期。他针对当时一般缺乏自信的禅僧，严肃指出：

道流，实情大难，佛法幽玄。解得可可地，山僧竟日与他说破。学僧总不在意，千遍万遍，脚底踏过，黑没有焌地，无一个形段历历孤明。学人信不及，便向名句上生解。年登半百，只管傍家负死尸行，担却担子天下走，索草鞋钱有日在。

可见，自信，既是临济禅的起点，也是临济禅的归宿；它是义玄解脱论的核心。

在树立自信的基础上，义玄又提出了关于禅僧要确立"真正见解"的问题。他说：

今时学佛法者，且要求真正见解。若得真正见解，生死不染，去住自由；不要求殊胜，殊胜自至。

夫出家者须辨得平常真正见解。辨佛辨魔，辨真辨伪，辨凡辨圣，若如是辨得，名真出家；若魔佛不辨，正是出一家入一家，唤作造业众生，未得名为真出家。

这就是说，一旦确立起真正见解，就能超凡入圣，直趣解脱。所以他强调，禅者应当"急切要求真正见解。若达真正见解圆明，方始了毕。"他大胆宣称：

大德，莫错！我且不取你解经论，我亦不取你国王大臣，我亦不取你辨似悬河，我亦不取你聪明智慧，唯要你真正见解。

在他看来，三乘十二分教，坐禅说法；世俗政治权力，社会地位；能言慧解，精通经论，都与自信无关，都不是真正见

解。义玄指出，缺乏自信，便向外驰，受他人惑，从而失去真正见解，这是必然的联系。其结果，无法得到解脱。他指出的是解脱论方面的一个严格因果关系，即解脱的关键在于是否具有自信。他说：

> 如山僧指示人处，只要你不受人惑，要用便用，更莫迟疑。如今学者不得，病在甚处？病在不自信处。你若自信不及，即便茫茫地，徇一切境转，被它万境回换，不得自由。你若能歇得念念驰求心，便与佛祖不别。你欲得识佛祖么？只你面前听法底是。学人信不及，便向外驰求。

这样，临济义玄向禅僧们提供了自曹溪慧能以来禅宗最为简捷实用的解脱理论。这里，绝无任何繁琐的名相分析，也无冗长的宗教说教。这种理论平易、明白，当下即可为人把握。

接着，义玄又提出，只有具有真正见解的人，才可以称得上是“真正学道人”，否则总是业识茫茫众生。他说：

> 夫真学道人，并不取佛，不取菩萨罗汉，不取三界殊胜。迥然独脱，不与物拘；乾坤倒覆，我更不疑。十方诸佛现前，无一念心喜；三涂地狱顿现，无一念心怖。
>
> 若是真正道人，终不如是。但能随缘消旧业，任运著衣裳，要行即行，要坐即坐，无一念心希求佛果。

显而易见，义玄的“真正学道人”脱胎于其师黄檗希运的“自由人”、“自在人”或“无为道人”、“无事道人”。他们都深得道家自然无为之趣旨。从自然任运角度说，“真正学道人”也可称为“无依道人”。所谓“无依”，指无所依赖、依托，即不依菩提，不依涅槃，不依解脱，不依三身，不依境智，不依菩

萨，不依佛；众人本来是佛，自由解脱，孤明历历，未曾欠少。他说：

唯有德（得）法无依道人，是诸佛之母。所以佛从无依生。若悟无依，佛亦无得。若如是见得者，是真正见解。

现今目前听法无依道人，历历地分明，未曾欠少。你若欲得与佛祖不别，但如是见，不用疑误。你心心不异，名之活祖。

又，无依道人的特点是，他既摆脱“依变之境”，却又随处“乘境而出”，说明已进入无为而无不为的自由境界。《临济录》说：

佛境不能自称我是佛境，还是这个无依道人乘境出来。若有人出来问我求佛，我即应清净境出；有人问我菩萨，我即应慈悲境出；有人问我菩提，我即应净妙境出；有人问我涅槃，我即应寂静境出。境即万般差别，人即不别。所以应物现形，如水中月。

从无为而无不为的功能说，“真正学道人”又可名为“无位真人。”“无位”，指不住于阶级、地位，超脱于四圣六凡的阶位，既无所执着，又不受制约，来去自由，任运不拘。《临济录》载：

上堂，云：赤肉团上，有一无位真人，常从汝等诸人面门出入，未证据者，看，看！时有僧出问：如何是无位真人？师下禅床，把住云：道，道！其僧拟议，师托开，云：无位真人是什么乾屎橛？

所谓“无位真人”，它存在于人的生命活动的一切方面，但它并非语言文字所能拟议说明的对象，只有直下体悟。其实，义玄的“无位真人”，还是指向纯粹的精神实体，他教人们去

发现自己本具的如来藏佛性。① 义玄认为,“无位真人”是绝对自由的，具有变化莫测的万能性，它“入火不烧，入水不溺，入三涂地狱如游园观，入饿鬼畜生而不受报。”它已彻底摆脱轮回，进入了神化的境界。可见,“无位真人”又脱胎于百丈怀海“先达者入火不烧，入水不溺”的思想，表现出它与道家“真人”学说乃至道教神仙思想之间的某些联系。

以上述解脱论为指导，义玄继承并发扬洪州传统，提倡“随处作主，立处即真”的自悟。

义玄认为，佛道“触目皆是,”因此不须拟心用功。他说:

> 向外作工夫，总是痴顽汉。你且随处作主，立处皆真，境来回换不得。纵有从来习气，五无间业，自为解脱大海。
>
> 如大器者，直要不受人惑，随处作主，立处皆真，但有来者，皆不得受。

他把这种自悟描写为:“心随万境转，转处实能幽；随流认得性，无喜亦无忧。”洪州禅通常只说“立处即真”，临济禅则以“随处作主”与“立处即（皆）真”联系起来说，并且在句式上给人以因果和递进的感受。这可以说是临济对洪州的又一发展。以“随处作主”为前提而达到“立处即真”，由“随处作主”出发必然进入“立处即真”；它集中体现了由主体的自觉而获得成佛体验的临济特色。这一见解显然比洪州单纯提倡“非

①铃木大拙将“无位真人”释为“自我”，认为:“‘无为真人’是临济有关‘自我’的术语。他的教学几乎完全围绕着这个‘人’——有时被称作“道人”。他可说是中国禅宗思想史上的第一位禅师，他强调指出这个‘人’存在于我们人生活动的一切方面，他孜孜不倦地教育他的弟子们去体认这‘人’或真正的‘自我’。”见《禅与精神分析》第 32 页。

离真而有立处，立处即真”更具有主体性意义。这也许是临济禅比洪州禅更具魅力，其影响更为广泛的一个重大原因吧。

既然“随处作主，立处皆真”，则“平常心”的任运也就有了更现实的基础。义玄十分欣赏洪州禅的“平常心是道”说，认为这是成佛作祖最简便直捷的方法。他说：“你只有一个父母，更求何物？你自返照看。”返照什么？“你言下便自回光返照，更不别求。知身心与祖佛不别，当下无事，方名得法。”每个人本来不与祖佛有别，所以只要“返照”。这返照不是“用功”，而是顿悟，直下觉悟。他说：

> 若如是见得，便与祖佛不别。但于一切时中，更莫间断，触目皆是。只为情生智隔，想变体殊，所以轮回三界，受种种苦。

人为的“情”、“想”等内外追求用功，只会导致与佛智相隔，与本体相殊。所以，只有“平常无事”，即以日常生活的自然任运，才能体验“身心与祖佛不别”，人的“本来面目”便是祖佛的“本来面目”。轮回的摆脱只有在现实的日用中、通过人的生命活动的需求去解决。他向禅众指出：

> 道流！佛法无用功处，只是平常无事；屙屎送尿，著衣吃饭，困来即卧。愚人笑我，智乃知焉。
>
> 道流！切要求取真正见解，向天下横行，免被这一般精魅惑乱。无事是贵人，但莫造作，只是平常。

他认为，只有这种“平常无事”的自然任运，才称得上“活泼泼”的禅：

> 你若欲得生死去住脱著自由，即今识取听法底人，无形无相，无根无本，无住处，活泼泼地。应是万种施设，用处只是无处。所以觅着转远，求之转乖，号之为

“秘密”。

如果能实践“平常无事”、“便胜你十年行脚”；如果“有心求法、求解脱、求出离三界”，则无有是处。

临济义玄的“平常无事”说，虽然出自洪州禅的“平常心是道”说，但象他那样以最平实的语言，用最通俗的方式表达这一思想，确是洪州以后的第一人。义玄的上堂说法，是要以最浅显的道理说明禅的奥秘，用日常生活中人所共知的事实指出佛学的“玄旨”。这是大乘佛学“世间即涅槃”思想最彻底的发挥、运用。禅的“秘密”、佛学的“玄旨”被改造成了活生生的现世日常生活之用。可以设想，如果没有中国传统思想的作用，这是不可能的。

就义玄本人而言，他是极力反对文字语言的。他认为“设解得百本经论，不如一个无事底阿师。”设有者，皆是名言章句，接引小儿，施设药病。”但他还是上堂说法，为什么？他说：“山僧今日事不获已，曲顺人情，方登此座。若约祖宗门下称扬大事，直是开口不得，无你措足处。”可见他的上堂说法，包括整部《临济录》的机缘语句，也都只是为了施设方便，为病家开个药方。从《临济录》所批评的一些现象看，当时禅界仍然存在着“有修有证”、“求佛求法”、“看经看教”、“坐禅观行”的说教，马祖、石头门下虽已成为主流，但还不是一统天下的时候。义玄的禅，不仅有高远的思想意境和活杀自在的凌厉风格，而且又有平实的曲顺人情的教法；他将这两者有机地加以结合，可以说这是使禅进一步中国化、社会化、庶民化的又一重大步骤。南宗顿悟禅彻底的一统天下，应该说是在五家禅成立的基础上出现的，其中临济宗起着主导的角色。《临济录》表明，义玄对根机问题同样十分看重；他特别偏爱有“出格见解”的禅僧，又特别重视

“一刹那间”的顿悟解脱。但他又有对不同根器学人的识别能力和诱导手段，以使他们个个成就佛道，这是临济禅的贡献，从中表现出他比黄檗希运的高明，如他说：

山僧此间作三种根器断。如中下根器来，我便夺其境而不除其法；或中上根器来，我便境、法俱夺；如上上根器来，我便境、法、人俱不夺；如有出格见解人来，山僧此间便全体作用，不历根器。

因此，无论从哪个角度看，义玄都堪称道一之后的第一人。

现在我们来看看义玄在自信原则指导下，从解脱论出发的呵佛骂祖。这也许是临济禅最具风采、充分体现该宗性格的地方吧。

自慧能开始的禅学，力说“心佛平等”、“自性是佛”，“即心即佛”，经过历代祖师的继承发挥，至洪州禅时代，已出现对佛公开挑战的言行，佛的崇高形象爱到严重削弱和污损。受希迁剃发、道一赐号的丹霞天然烧佛取暖便是一例：

后于慧林寺遇天大寒，师取木佛焚之。人或讥之，师曰：吾烧取舍利。人曰：木头何有？师曰：若尔者，何责我乎？①

从般若性空立场看佛像的本质，丹霞的推论无瑕可击。如果再从建立人的自信的角度思考，呵佛骂祖就是水到渠成的“平常事”了。事实上，百丈怀海“不立佛殿，唯树法堂”已经埋下了这一火种，就等机缘成熟宗师出现，去点燃它。临济义玄就是点燃火种并举起火把的一代禅宗大师。他直言不讳地指出：

你向依变国土中觅什么物？乃至三乘十二分教，皆

① 《景德传灯录》卷一四。

是拭不净故纸。佛是幻化身，祖是老比丘。你还是娘生已否？你若求佛，即被佛魔摄；你若求祖，即被祖魔缚。你若有求皆苦，不如无事。有一般秃比丘，向学人道，佛是究竟，于三大阿僧祇劫，修行果满，方始成道。道流？你若道佛是究意，缘什么八十年后向拘尸罗城双林树间侧卧而死去。佛今何在？明知与我生死不别。你言三十二相、八十种好是佛，转轮圣王应是如来，明知是幻化。

这就是说，佛与普通人本来就没有什么区别。释伽牟尼活了八十岁，与我们普通人一样有生死，受着自然规律的支配；所言三十二相、八十种好，乃是人为之作，并非实在。因此，若把“佛”看作究竟，去信佛、求佛、修佛，便多此一举。这样，义玄把早已神化了的佛重新还原成了现实的人，有力地否定了佛的权威性和神圣性，猛烈地冲击了弥漫于中世纪的宗教信仰主义。

既然佛与我“生死不别”，绝非究竟，他的神通只是幻化，那么，从破除人们荒诞的执著角度看，呵佛骂祖则成为必要的步骤。义玄公然提出：

取山僧见处，坐断报、化佛头；十地、满心犹如客作儿，等、妙二觉担枷锁汉，罗汉、辟支犹如厕秽，菩提、涅槃如系驴橛。何以如此？只为道流不达三祇劫空，所以有此障碍。若是真正道人，终不如是。

道流！你欲得如法见解，但莫受人惑。向里向外，逢着便杀。逢佛杀佛，逢祖杀祖，逢罗汉杀罗汉，逢父母杀父母，逢亲眷杀亲眷，始得解脱。不与物拘，透脱自在。

义玄有关呵佛骂祖、毁佛毁祖的上述三段引文，再次清楚地

向我们显示，临济宗的根本思想源于两个方面：般若性空和如来藏佛性。般若性空思想使义玄透彻万物本质为空、世界本质为无的认识；如来藏佛性则使他坚持自信自悟原则，不向外求，不为人惑。这也就是说，临济禅继承了洪州禅的思想原则，而在解脱论和解脱方法上向前迈进了一大步，把更为激烈的手段直接暴露于众人面前，将思想上的异端因素演化为方法上的异端举止。虽然"逢佛杀佛，逢祖杀祖"的主旨在令人放弃执着、撒手悬崖，但在成为禅僧解脱手段后，其异端的效果却可想而知。

彻底的唯心主义很容易走向自己的反面。临济禅呵佛骂祖、毁辱经论，实现了人与佛平等的主观自信，但在客观上却损伤了佛的形象。义玄说：

> 夫大善知识，始敢毁佛毁祖，是非天下，排斥三藏教，辱骂诸小儿，向逆顺中觅人。

这是进一步的见地。从即心即佛到非心非佛，再到呵佛骂祖，是禅学发展的必然逻辑。从毁佛毁祖中重新寻找人的价值、发现人的地位，这也是逻辑的必然。"毁佛毁祖"只是手段，目的在"向逆顺中觅人"。"向逆顺中觅人"的实现，在佛教体系中，要以"毁佛毁祖"、"排斥三藏"为前提。这样，根据禅宗思想发展的内在规律，人与佛的关系有可能从原先提倡的平等一致转化为新的矛盾对待。人不再是佛的奴隶，受佛的支配；人开始成为人自己，他不仅主宰自身，而且将以批判的眼光重新认识佛。

与上面呵佛骂祖相联系的棒喝的普遍运用。义玄自述"我在黄檗处，三度发问，三度被打。"他以这种棒打方式结合自己所创的如雷猛"喝"，引导禅僧醒悟。《临济录》载：

> 师问洛浦云：从上来一人行棒，一人行喝，阿那个

亲？洛浦云：总不亲。师曰：亲处作么生？洛浦便喝，师便打。

僧问：如何是佛法大意？师竖起拂子。僧便喝，师便打。又僧问：如何是佛法大意？师亦竖起拂子。僧便喝，师亦喝。僧拟议，师便打。师乃云：大众，夫为法者不避丧身失命。我二十年在黄檗先师处，三度问佛法的的大意，三度蒙他赐杖，如蒿枝拂著相似。如今更思得一顿棒吃，谁人为我行得？时有僧出众，云：某甲行得。师拈棒与他，其僧拟接，师便打。

禅家相传有"德山棒，临济喝"之说，可知黄檗所使用的棒打在德山时发展到顶点，而临济之喝却无人取而代之。义玄宣称，他的"喝"有四方面的作用：

有时一喝如金刚王宝剑，有时一喝如踞地金毛师子，有时一喝如探竿影草，有时一喝不作一喝用。

无论是棒打还是叫喝，都可以看成是临济禅"全体作用"的严厉手段，是对"用"的充分肯定。临济禅一再强调，语言、文字、概念等的运用，只会给人增添负担，不能使人领悟禅的真谛。所以，如果用求知求解方式即世俗的认识去理解禅法，希求成佛作祖，就好比"枯骨上觅汁"、"担却担子天下走"。为使禅僧放弃各种形式的外向追求，全身心体验世界本质"空"，建立个体当下是佛的自信，棒喝的使用具有它特殊的价值。

棒喝作为一种手段，它的真实用意只是在令对方从执着中惊觉、猛醒,直下顿悟。形式上，棒喝未免粗野、暴烈，但实际上，它又是最亲切、感人的。因为这里寄托着禅师对他门下的甚深希望和厚爱。前面我们业已指出义玄在对门人教育方面的平实性，现在我们则看到义玄在这一方面的峻烈

性。这两者构成义玄的完整形象，这一形象显示出他是我国古代当之无愧的伟大佛教教育家。即以义玄“四喝”来说，其中包含有活有死、有纵有擒、有刚有柔，适应于各种不同根器和对象。禅僧在受到一阵棒喝之后，或直下醒悟，或略有所悟，或哈哈大笑，或生出疑团，这些都应看作历史的事实。从《临济录》宏富而深刻的思想内容看，棒喝的普遍施行自有它禅学的真实背景，决非故弄玄虚或装腔作势——至少在临济义玄及其弟子辈是这样的。灌溪志闲是义玄的一位弟子，一日，义玄搐住志闲，良久而放之，志闲便当下领悟。后来，志闲对禅众说：“我见临济无言语，直至如今饱不饥。”[①] 这是一个例证。

临济禅的风格因呵佛骂祖、棒喝交施而深受禅家重视。有人评曰：

> 临济宗者，大机大用，脱罗笼、出窠臼，虎骤龙奔，星驰电激，转天关、斡地轴，负冲天意气，用格外提持，卷舒擒纵，活杀自在。[②]

又有人评曰：

> 大雄正续临济纲宗，因问黄檗西来，痛与乌藤三顿；遂往大愚打发，亲挥肋下三拳；言下便见老婆心，悬知佛法无多子。奋奔雷喝，捋猛虎须；迸开于赤肉团边，到处用白拈手段。飞星爆竹，裂石崩崖；冰棱上行，剑刃上走；全机电卷，大用天旋；赤手杀人，单刀直入；人境俱夺，照用并行。明头来，暗头来；佛也

① 《景德传灯录》卷一二。

② 《人天眼目》卷二

杀，祖也杀。[1]

其中虽不乏形容夸张之词，但大体上说出了该宗的特色。

后期禅宗五家不仅有世界观和解脱论方面的差别，而且更有门庭施设方面的不同。传统对五家禅的区分，似乎更侧重以各自门庭施设为转移。而事实上，各家的门庭施设也在一定程度上反映出各自的禅学思想。临济禅不仅以独特的世界观和解脱论，以及在这种世界观和解脱论指导下的峻烈风格而受到禅家重视，而且也以鲜明的门庭施设而取得五家中的优势地位。

临济禅的门庭施设主要有：四料拣，四照用、四宾主、三玄三要等。现试加分析。

关于"四料拣"、"四照用"。

《人天眼目》卷一云：

> 我有时夺人不夺境，有时夺境不夺人，有时人境俱夺，有时人境俱不夺。

这是"四料拣"。它可以与"四照用"对照起来分析。"四照用"是：

> 我有时先照后用，有时先用后照，有时照用同时，有时照用不同时。[2]

这两种施设都是为了严格训练禅僧坚定佛教世界观而建立的。在义玄看来，任何的"我执"和"法执"都与禅僧的最终目的相违背。"夺人"指摈弃"我执"，"夺境"指摈弃"法执"。"照"是寂照的照："寂"是真如之体；"照"即真如之用，在这里借用为否定客观。"用"是妙用，在这里借用为否定主观。"夺人不夺境"是对"我执"严重的禅僧而言，应先破我执，暂存

---

①② 《人天眼目》卷二

外境；也即“先用后照”，先破其我执，后破其法执。“僧问：如何是夺人不夺境？师云：煦日发生铺地锦，婴儿垂发白如丝。”① 前句便是存境，后句则是夺人。“夺境不夺人”与此相反，即对“法执”严重的人，先破其法执，暂时存人；也就是“先照后用”。“僧问：如何是夺境不夺人？师云：王令已行天下遍，将军塞外绝烟尘。”②这里，前句意谓夺境，后句意谓存人。“人境俱夺”则针对“我执”和“法执”都较严重的人而言，要“人”、“境”同时破除；也就是“照用同时”。“僧问：如何是人境俱夺？师云：并汾绝信，独处一方”。③前后两句既夺人又夺境。“人境俱不夺”是针对“我执”和“法执”都没有的禅僧而立的；也即“照用不用时”。“僧问：如何是人境俱不夺？师云：王登宝殿，野老讴歌。”④这实际上指禅僧自悟时的境界。《临济录》载义玄示众云：“先照后用有人在；先用后照有法在；照用同时，驱耕夫之牛，夺饥人之食，敲骨取髓，痛下针锥；照用不同时，有问有答，立宾立主，合水和泥，应机接物。”前已揭示，义玄为针对三种根器禅僧，取三种教学方式，而对“出格见解”者，当“不历根器”而“全体作用”。这里的“出格见解”者，便是无一切执著者，已契入世界本质“空”的认识，故而不必予夺，不必照用，只须当下“全体作用”、“应机接物”。

大乘佛教哲学认为，世界的一切均属颠倒和虚妄，任何对自我和外境的执著都将有碍解脱。禅宗的宗教思想则不仅否认外部物质世界的客观存在和禅僧自己肉体的实在，而且还进而否认自我的主观认识能力。临济禅正是采用这样的极端态度，来建立禅僧的精神自由，完在神秘的宗教体悟。

---

①②③④《人天眼目》卷一

关于“四宾主”。

“四宾主”是通过宾主（师徒）之间的问答形式，测试对方禅学见解，衡量双方学识真伪的方法。

《人天眼目》卷一云：

参学人大须仔细，如宾主相见，便有言说往来。或应物现形，或全体作用，或把机权喜怒，或现半身，或乘师子，或乘象王。如有真正学人，便喝先拈出一个胶盆子，善知识不辨是境，便上他境上，做模做样。学人又喝，前人不肯放。此是膏肓之病，不堪医治，唤作“宾看主”。或是善知识不拈出物，随学人问处即夺，学人被夺，抵死不放。此是“主看宾”。或是学人，应一个清净境界，出善知识前，善知识辨得是境，把得住抛向坑里。学人言：“大好。”善知识即云：“咄哉，不识好恶。”学人便礼拜。此唤作“主看主”。或有学人，披枷带锁，出善知识前，善知识更与安一重枷锁，学人欢喜，彼此不辨，唤作“宾看宾”。

文中借立两方：“善知识”是禅师，为“主”；学人是徒弟，为“宾”。“胶盆子”，指外境、客观对象。义玄通过“四宾主”，指出禅师和学人在禅学水平方面四种可能存在的情况。“宾看主”，指徒弟比禅师更有见地，所以他故意试探老师；老师却执着于外境，而且装模做样。“主看宾”，指与上述情况正相反，即学生死抱住错误见解不放，虽经老师严肃指出，却仍然执著外境。“主看主”，指禅师与徒弟通过斗机锋，统一认识，见解一致，都对外境无所执著。“宾看宾”，指与上述情况相反，即禅师与徒弟都执著外境，“披枷带锁”，彼此不辨，却自以为是，不能醒悟。

“四宾主”的施设，根本目的也是为了培养禅僧树立对世

界本质“空”的认识。但是，通过师徒之间并可推及弟子辈之间的相互“看”，却有助于禅宗内部不拘学历、地位、资格的相互启发、提示，促进自由活泼的禅风的发扬。从某种角度上说，它体现了禅宗所宣称的“平等”精神。临济禅内部，师徒间、弟子间经常出现不拘形式的喝打，义玄认为，一切时中的喝打，都能反映各人的禅学深浅，这叫“宾主历然”。当然，喝打双方根据禅的体验，见解的高下，也应“如人饮水，冷暖自知。”

关于“三玄三要”。

《人天眼目》卷一云：“师云：大凡演唱宗乘，一语须具三玄门，一玄门须具三要，有权有实，有照有用。”所谓“三玄门”，指体中玄、句中玄、玄中玄。① 这是临济禅接引禅僧的又一手段。现分别说明。

第一“体中玄”。据性统编《五家宗旨纂要》卷上云：“此乃是最初一句，发于真体，此一句便具体中玄。因言显理，以显玄中之体；虽明此理，乃是机不离位故。”意思是说，使用一般的语句，发自于真实的心体，以显示真实的道理。这样，参学者虽然明白了其中道理，但因机用滞着于悟的境界（“位”），而不能得到真正的自由。汾阳颂说：“第一玄，照用一时全，七星光灿烂，万里绝尘烟。”② 这是指在第一玄中，首破“我执”、“法执”，以言说显示一切皆空，应无所执着的道理。同时汾阳又说：“亲嘱饮光前，”这是用佛陀对其弟子迦叶的咐嘱来说明第一玄还是有正面言说的。

第二“句中玄”。《五家宗旨纂要》卷上说：“如张公吃

---

①一说为体中玄、意中玄、句中玄，又说为言中玄、意中玄、体中玄等。

②《人天眼目》

酒李公醉。前三三后三三，六六三十六，其中无意路。虽是体上发，此一句不拘于体故。”意思是说，使用语意不明确的巧妙言说，不拘泥于语言本身，但能显示其中玄妙道理。所谓“前三三后三三”，指不拘通常之数，意味着进入相对自由的境域。汾阳颂说：“第二玄，钩锥利便尖，拟议穿腮过；裂面倚双肩。”① 这是说，佛教真理（真如佛性）在本质上是“绝相离言诠”的，因而只有不待拟议，才能体验真如之体，获得绝对自由。为此，即使有所言说，也不宜正面表述。

第三“玄中玄”。《五家宗旨纂要》卷上云：“如赵州答庭柏话。此语于体上又不住于体，于句中又不著于句。妙玄无尽，事不投机。如雁过长空，影沉寒水。”这里，“赵州答庭柏话”出自赵州从谂一段著名公案。② 所谓“于体上又不住于体，于句中又不著于句”，则是说，语言虽出自心体却又离于心体，虽有所表达却又不具体说出，参学者只有从中切身体验，犹如“雁过长空，影沉寒水。”汾阳颂云：“第三玄，妙用具方圆，随机明事理，万法体中全。”③ 这是指极尽言说的玄妙，使之如同明镜，遍照万法，无一遗漏，进入所谓绝对自由的境域。

“三要”与“三玄”配合，着重指出言说要点。

第一要，据汾阳颂云：“根境俱忘绝朕兆，山崩海竭洒飘

---

① 《人天眼目》卷一。

② 《碧岩录》四十五则：“一日僧问赵州：如何是祖师西来意？州云：庭前柏树子。僧云：和尚莫将境示人？州云：老僧不曾将境示人。看他恁么向极，则转不得处转得，自然盖天盖地；若转不得，触途成滞。”这是从谂用以拦截弟子正常思路，使之反顾而自悟的一种手段。

③ 《人天眼目》卷一

尘，荡尽寒灰始得妙。”[①] 这是指排斥一切客观事物，在破相上下功夫。又云：“言中无造作”，即不离正面言说。

第二要，据汾阳颂云：“钩锥察辨呈巧妙，纵去夺来掣电机，透匣七星肖晃耀。”[②]这是表现随机应变，不执著言句，灵活运用。又云：“千圣入玄奥”，即进入玄妙境域。

第三要，据汾阳颂云：“不用垂钩并下钓，临机一曲楚歌声，闻者尽教来返照。”[③]这是强调随机发动，反照一心，在日常生活的行住坐卧中直下悟入。又云：“四句百非外，踏尽寒山道。”这是说，即使有所言说，也必须是超越肯定、否定，非肯定、非否定等具体形式。

临济义玄所立“三玄三要”，显然与百丈怀海”割断两头句”、“透过三句外”等说有内在联系，可以说是对怀海有关思想的发展，它使禅宗在否定言说的作用以及转而追求高远神秘的精神境界方面，又跨出了一大步。也就是说，“三玄三要”不仅是临济禅接引学人的重要手段，而且还体现了临济禅思想方面的一大特色——这在以往研究中一般被忽略了。

首先，“三玄三要”的根本立场仍然是站在破除禅僧对于“法”、“我”的执迷上。因而，它一再宣称要“照用一时全”，“万里绝尘烟”，“根境俱忘”、“寒灰荡尽”。这是从体上说的第一步，实际也成为所有禅僧入门的根本。没有对世界本质“空”或“无”的认识，解脱便无从谈起。

第二，在破除了外内、法我执著的基础上，“三玄三要”进而引导禅僧获得神秘的宗教感受。要实现所谓“有权有实，有照有用”，可以有两种方法。一是“绝相离言”，二是

---

①②③《人天眼目》卷一

"临机一曲。""绝相离言"的倾向是彻底否定一切客观事物，并否定语言文字的表达、认识作用，否定语言文字本身的存在价值，代之以扬眉瞬目，乃至棒喝、踢打等粗犷形式，以突如其来的一击截断禅僧正常思维活动，顿悟自己本来面目。"临机一曲"，要点在提倡灵活的教学方式；它虽并不直接否定语言作用，但实质是一回事。倘若不以正面言句对事物作肯定或否定的表述，那么，这种言句越是玄奥，则越能显示它神秘的特征。自百丈怀海以来，所谓"离四句，绝百非，""割断两头句"，"声前一句"云云，鼓励那种暗示的、意在言外的、不置可否的、毫无意味的问答语句，使禅宗原来已有的神秘主义色彩更加浓厚。它的广泛推广使用，便逐渐形成"机锋"、"公案"等特殊形式。在义玄这里，"绝相离言"和"临机一曲"基本上同时采用，要在以根机为转移，所以他的教学表现出高度的灵活性，极大的可溶性。

第三，汾阳总颂说："三玄三要事难分，得意忘言道易亲。一句明明该万象，重阳九日菊花新。"① 意思是说，要把"三玄三要"真正说清楚，理解透彻，随机应用，不是一件容易的事；佛道的体验只有通过"得意忘言"的途径才倍感亲切。虽然在事实上，"三玄三要"的言说原则和要点多少带有故弄玄虚的色彩，因为在实际上很难做到，更不用说后人还曾分别为"三玄"中每一玄立"三要"了。但是，就哲学思想领域而言，它却向我们提出了一个严肃的问题。

临济禅认为，一切言说不能表达事物的全部真实意义，它们只是一种暂时借用的手段。因此，只有把一句话说得极尽玄奥，既破却一切"迷执"，又不作任何肯定或否定，引导

---

①《人天眼目》卷一

个体意识与世界本体直接契合，才算具备了“三玄三要”。这时，方可达到超越和解脱的境地。禅家这种“悟”的境地，形象化地说，便是“一句明明该万象，重阳九日菊花新”，山还是山，水还是水，眼前历历，任运自如。从这里我们可以看到，临济禅喜欢使用那些在世人看来既不通常情又不合逻辑的行为、语句，很大程度上是为了追求“得意”。这一“得意”之“意”，也就是他们禅悟后的境界，即与“道”契合后的境域。日人日种让山先生曾指出禅的这种意境：

> 说绝对，便早已不是绝对的真理；说无，也已不是无的面目了。若契合于离四句、绝百非，那末无的真相才活活地显现。……所以禅宗的古德喝出“两头共截断，一剑倚天寒”的语句来，指示着得到禅的境涯的方法。在越过了有与无、相对与绝对的对立的意味，这便是截断两头；截断了的这把无依剑，就倚这绝对无的自然天，放射其寒光。若不超越过有无的戏论，是绝不能领略禅的境涯。①

他从禅的切身体验角度来谈意境，这是颇有见地的。事实上，在《临济录》中，我们能找到这类印证的资料。如：

> 到凤林。林问：有事相借，问得么？师云：何得剜肉作疮？林云：海月澄无影，游鱼独自迷。师云：海月既无影，游鱼何得迷？林云：观风知浪起，玩水野帆飘。师云：孤轮独照江山静，自笑一声天地惊。林云：任将三寸辉天地，一句临机试道看？师云：路逢剑客须呈剑，不是诗人莫献诗。风林便休。师乃有颂：大道绝

---

①日种让山著、芝峰法师译：《禅学讲话》

同，任向西东；石火莫及，电光罔通。

从形式上看，这是关于义玄与凤林斗"机锋"的全过程的记录，结果以凤林自认失利而告终。从内容上说，机锋的中心是关于"悟"的境界。义玄针对凤林之偈一一予以批驳，并毫不留情地教诫对方："路逢剑客须呈剑，不是诗人莫献诗。"从凤林的偈看，确实存在着某种执着，决非义玄对手。义玄之偈"孤轮独照江山静，自笑一声天地惊"，表现的正是日种让山所说的那种"绝对无"的意境。所以义玄又有颂曰，"大道绝同，任向西东，"显示这种意境下的绝对自由。

由此可见，禅宗的解脱，着重于自由的精神境界，它与佛教其他宗派的解脱有很大差别。

临济禅的意境说，既有印度佛学《楞伽经》"扬眉动睛，笑欠謦咳"之说、《金刚经》"无法可说"思想、以及龙树八不"中道"学说的渊源，更有魏晋玄学"言意之辨"的中国传统哲学思想背景。

魏晋玄学重在探讨宇宙自然玄虚之本体，以及名教与自然、现实与超越的关系。然而，

> 宇宙本体是超言绝象的，如可作为认识的对象，则即在言象之中。这样就必须找到一种研究其不可作为认识对象的方法，它就是"言意之辨"的方法，在王弼为"得意忘言"，在郭象为"寄言出意"。①

"得意忘言"的文献依据是《庄子·外物》篇和《周易·系辞》。《庄子·外物》篇曰：

> 筌者所以在鱼，得鱼而忘筌；蹄者所以在兔，得兔而忘蹄；言者所以在意，得意而忘言。

①汤一介：《郭象与魏晋玄学》。湖北人民出版社，1983年版，第223页。

《周易·系辞》云：

> 子曰：书不尽言，言不尽意，然则圣人之意，其不可见乎？子曰：圣人立象以尽意，设卦以尽情伪，系辞焉以尽其言。

庄子所说“得意忘言”，其“意”指的是玄妙之“道”。孔子所说“言不尽意”，其“意”指的也是深奥之理。王弼善以老庄解《易》，他作《周易略例·明象》章，以庄子“得意忘言”说和《周易》“言不尽意”说结合起来，提出玄学“得意忘言”说。《周易略例·明象》章曰：

> 夫象者，出意者也；言者，明象者也。尽意莫若象，尽象莫若言。言生于象，故可寻言以观象；象生于意，故可寻象以观意。意以象尽，象以言著。故言者所以明象，得象而忘言；象者所以存意，得意而忘象。犹蹄者所以在兔，得兔而忘蹄；筌者所以在鱼，得鱼而忘筌也。然则，言者象之蹄也，象者意之筌也。是故，存言者非得象者也，存象者非得意者也。象生于意而存象焉，则所存者乃非其象也；言生于意而存言焉，则所存者乃非其言也。然则，忘象者乃得意者也；忘言者乃得象者也。得意在忘象，得象在忘言。

王弼从“象出意”、“言明象”出发，通过寻象观意，寻言观象；得象忘言，得意忘象；存言非得象，存象非得意的推论。达到忘言得象、忘象得意的结论。最后提出“得意忘言”的玄学命题。

“得意忘言”的宗旨，“在于使意经过言、象而又摆脱言、象，成为绝对的抽象。可见‘意’实际是绝言超象之

'无'，说明'得意忘言'为得'道'之途径。"[①] 王弼"得意忘言"起于"言不尽意"已经流行之后，两者有质的联系，都重"意"而轻"言"。既然言不过是得意的工具，言可忘，当然言不尽意。但"得意忘言"注重"得意"，而"言不尽意"注重"意会"；前者以为言象乃用以尽意，后者视"言"几乎等于无用。

王弼以后，许多玄学家都用"得意忘言"作为方法，以论证其思想观点。《世说新语·文学》篇载：

> 褚季野语孙安国云：北人学问，渊综广博。孙答曰：南人学问，清通简要。支道林闻之曰：圣贤固所忘言。自中人以还，北人看书，如显处视月；南人学问，如牖中窥日。

支遁为东晋清谈名僧，他发展郭象"逍遥"义，以玄释佛，他的评语可以使人见到"得意忘言"之旨在当时为士族名流所推崇的状况。

玄学家通过"得意忘言"的思想方法论证宇宙的本体"无"，并认为只有"不言"、"忘言"、"玄默"，才能体验到神秘的本体世界"无"。这种体验实际上是对理想人生境界的追求。玄学家的理想境界，是基于现实生活却又超脱于现实生活的自然玄远的精神境界；自然玄远的别一世界就在这一现实的世界中。禅宗以为，世界的本质是"空"或"无"，对这一本质的了悟，只有通过神秘的体验。禅家的理想，从慧能起，已将成佛看作是与现实的日常生活密切相关的事，成佛主要标志着禅僧个体精神与宇宙本体的契合，或即超越的精神境界的完成。无论在本体论的世界观上，还是在人生理想

①孔繁：《魏晋玄学和文学》，中国社会科学出版社，1987年版，第47页。

境界上以及实现这一理想境界的途径上，禅宗与玄学的距离日渐缩短。临济禅“得意忘言”之说的确立，更直接道出了它与玄学言意之辨的内在联系。“三玄三要”中所表述的“得意忘言”思想，后来还为临济宗的两个支派杨岐派和黄龙派一脉相承，并成为它们两派思想的重要组成部分。①

临济禅十分注重在意境方面的展开，它确实颇得力于庄子哲学和魏晋玄学。汤用彤先生在揭示印度佛学与中国传统思想相会通时，说：

> 于是《法华》权教，《般若》方便，《涅槃》、《维摩》四依之义流行。而此诸义，盖深合于中土“得意忘言”之旨也。②

“得意忘言”思想不仅使印度大乘《般若》、《维摩》等经典获得传播的条件，而且又为禅宗思想的发展提供了方便。

哲学认识论意义上的“言不尽意”、“得意忘言”说，一方面带有不可知论因素和神秘主义色彩，另一方面它反映了语言本身的局限性，具有一定的合理成分。不使用文字语言或只用玄言暗语不可能真正领会禅的内蕴，而语言文字也未必能完全表述一切客观事物的本质。言和意既不能全然肯定，也不可一概否定；它们之间是相互依存、相互作用的关系。不难看出，临济义玄立“三玄三要”，其用意确在发展百丈怀海“割断两头句”等思想，使禅在意境方面的展开具备更为坚实的基础。据《临济录》和《人天眼目》等载，义玄当时只

---

①黄龙慧南说：“须穷二老之意，莫逐二老之言。得意则返正道而归家，寻言则荡邪途而转远。”见《黄龙慧南禅师语录》。佛眼清远也说：“真实到家之者，得意忘言”；“言意两忘，十方咸畅。”见《古尊宿语录》卷二七、《佛眼禅师语录》。

②《魏晋玄学论稿·言意之辨》

说过："一句须具三玄门，一玄门具须三要，有权、有实。"他还没有指出具体的内容来，而只是一个原则上的意见，教人不执著于言说，应立足于自信、自悟。事实上，整部的《临济录》所载，既有教人直下承当的"喝"、"打"，又有苦口婆心的谆谆教诲，也有师徒间透过"机锋"而表现的"玄言""妙句"。这本身也是一种"玄要"。但是，后人在义玄"三玄三要"基础上，作了大量解释；有些符合义玄原意，有的则不尽符合，以至旁生许多葛藤。

无论如何，临济禅的"三玄三要"在禅宗思想史上有重要意义。首先，由于它提倡"有权、有实"，"临机"应用，使禅僧重视于日常生活的体验中领悟、解脱，从而保持禅宗的中国特色。其次，在方式上，它相当于启发式的教育，旨在要求禅僧充分发挥主观进取精神，在机锋和机境中发现自己本来面目。再次，它具有不执著于言辞本身而契合于神秘意境，注重在禅的意境上展开的特点。这对我国唐宋和唐宋以后诗词、绘画、书法等文学艺术形式产生过深远影响；这些文学艺术形式作品中所表现的"禅意"与临济禅对意境的追求往往有直接或间接的联系。在临济禅发展过程中，清楚地显示出：他的平实的教学，有力地推动了禅的庶民化，扩大了禅在平民中的传播；而他的意境追求，则造成了禅对知识阶层的更其诱人的吸引力。

三、关于临济禅的评价

我们认为，临济义玄在中国禅宗史上是首屈一指的禅师，他对禅宗有着特殊的贡献。他所创立的临济禅，系统地总结了马祖以来的禅学成就，并且在洪州的基础上又有所发展。

无庸置疑，临济禅在世界观和解脱论方面，比其他佛教宗派更为粗暴地对客观世界采取否定、排斥态度。但也正是在对客观世界和印度佛祖极力否定和贬斥的基础上，临济禅建立起一“心”的绝对权威，确立起主观精神信仰的新的主宰。

自达摩起，突出众生的“自觉圣智”，指示禅僧体究如来藏佛性，在中国佛教内部开辟了新的成佛途径。慧能禅学，反复强调自心佛性，教人建立自信，使禅宗作为“自力”佛教的形象日益醒目。洪州禅在慧能自力佛教基础上，猛烈攻击传统的信仰、仪式和修行，号召打破禅僧的精神枷锁，提倡禅僧的个性自由，将佛教信仰完全建立在主体觉悟之上。临济禅的任务，便是巩固和发展这些成果，把自力佛教运动推向中国佛教的顶峰。

临济禅学的核心，可以用两个字加以概括，那就是“自信”。他反复告诫弟子，禅僧应当具有“真正见解”，不盲目依赖或迷信经典、禅师，即要树立“自信”。他指出，自信是

解脱的根本，成佛的枢要。他指出，求佛求祖，学禅学师，只有丧失自信，束缚自由。一切人本来自由解脱，只因受人之惑，才徒生知解，不能返照“历历孤明”的“听者”。洪州禅十分重视日常生活之“用”，将禅理解为具体的活泼的生命活动和现实作用。但是；

> “用”之背后须有某种活生生的东西。“用”的根源只能是“人”。在马祖禅中，虽然“人”在“用”背后活动，却未被清楚地认识为“人”。正是临济按“人”的本来面目生动地领会并指明这“人”。这可清楚地见于临济在回答“如何是无位真人”的问题时，揪住那僧人并喝“道！道！”……根据铃木的看法，《临济录》是这个“人”说法和活动的纪录：临济把他的宗教完全确立在这个“人”之上。临济宗历史性的成功可说基本上源自于对“人”的认识，它的未来命运也将有赖于对此认识的活生生的把握。①

确实，在临济义玄之前，中国禅虽然已转向对现实人生的重视和对人性自觉的关注，但是一般地还是在“众生”范畴背景下加以探讨。他们没有把“人”作为禅的最终目的、对象而加以特殊考虑；“人”的地位、价值，人在宇宙中的位置，人生的实际意义，都还未充分显示。义玄则明确地将“人”从“众生”中分离出来，将“人”作为禅的根本的、乃至唯一的对象，把“人”的自由解脱视为禅的最终目的。《临济录》不仅是“人”的说法和活动的记录，而且也是以“人”为对象的说法和活动的记录。《临济录》所称“人”、“道人”、“大丈夫儿”、

①阿部正雄：《禅与西方思想》，王雷泉、张汝伦译，上海译文出版社。1989年版，第84页。

"道流"、"大德"、"听者"、"学道人"、"无依道人"、"无位真人"、"真正学道人"等等，无一不是以现实的"人"为对象。[1]

历代禅者通过对如来藏佛性的宣传和发掘，促进了禅者自身作为"人"的内在自觉，最终导致"人"从"众生"的分离；临济禅将人作为禅的唯一对象，又回过来强化了人的自信，使自力的佛教释放其特具的能量。这是禅宗思想演变的基本线索。临济禅由此而成为这一时期中国佛教的代表，同时还成为禅宗五家的典型。它使中国禅宗的核心思想"自信"之说得到淋漓尽致的发挥和广泛自在的应用。在思想史上，它写下了重要的一页。

从人的自信出发，"是非天下"、"排斥三藏"、"呵佛骂佛"、"向天下横行"才最终成为现实。这样，临济禅便不仅保持了洪州禅活泼、洒落的禅风，把禅与日常生活的一言一行结合，乃至不离屙屎送尿，穿衣吃饭；而且还达到了"脱罗笼出窠臼，虎骤龙奔，星驰电激；转天关斡地轴，负冲天意气，用格外提持"的"卷舒擒纵，活杀自在"的更高境界。临济禅通过人的内在自信的培养，不仅客观上起了某种思想解放的作用，而且在佛教实践中彻底否定了立足于他力的种种修行，根本上动摇了佛教"三宝"中的"佛"、"法"二宝。

中国佛教从慧能开始，展开了对佛教传入数百年内自身运动的反省。反省的重点，现在看来主要有两个方面。一是如何估价和总结传统佛教、隋唐宗派佛教的地位和作用；二是如何建立适应中国社会实际的新型的佛教。通过反省，慧能严肃地抨击了传统佛教的他力信抑，指出了一切时中自心

①洪州门下为何反对牛头"郁郁黄花，青青翠竹"之说，在这里可以找到更为深刻的思想内蕴。

自悟的另一条佛教发展道路。洪州禅沿着慧能提示的方向，在佛教界推出“平常心是道”的禅学新体系，认为“立处即真”，即人们日常生活的全部都体现为真理、具有其真实价值。临济禅的确立，从思想和实践上总结了长达一个半世纪的教内反省。

这一佛教内部自我反省的宗旨和目标，就是人们通常所说的“中国化”。禅宗所表现的种种“异端”，是中国化的副产品；对于印度佛教或传统中国佛教而言，它确有很强的异端色彩。

佛教思想经历了在中国土地上数百年的传播，本来已出现逐渐与传统思想相互融合的倾向。禅宗建立后，开始自觉接受儒、道（以及玄学）思想文化影响。老庄道家自然无为的学说、孔孟儒家人性理论以及魏晋玄学对本体“无”的论证、体验，在临济禅体系中都占有自己的位置。临济禅注重对本体的体验，它所描述的本体世界与老庄所阐述的“道”体有许多相似之处；而它寄兴趣于禅的意境的追求，则与玄学精神相通。临济禅又极力宣扬主体的自由，唤起意识主体的主观能动作用，这种思想与孟子的人性修养理论，庄子“无已”、“无待”的绝对精神自由愿望，以及魏晋玄学家放浪形骸、纯任自然的生活态度，无不具有这样或那样的联系。

传统佛教在中国的传播和发展，总体上说，是与士族制度的形成、发达这一特定历史现象息息相关的。魏晋南北朝时期，门阀士簇确立起政治统治地位，垄断了思想文化权益，佛教乘机获得迅速、长足的发展。隋至盛唐，士族仍然掌握政权，拥有较大的社会影响，中国佛教适应这一形势，创宗立派，达于鼎盛。但与士族自身开始步入衰亡的进程相一致，佛教内部也已孕育重大危机。中唐时期是中国封建社

会的转折点，也是中国佛教的转折点。这一时期，带有领主制特征的士族制度开始瓦解，地主庄园制度重新确立，封建的剥削方式由劳役、实物地租向实物、货币地租过渡。这一时期，佛教展开了全面的自我反省，禅宗着手从内部进行对佛教的革新。禅宗的革新，客观上顺应了中小地主阶层（庶族地主）的要求，并且使原来的贵族化佛教逐渐演变为具有平民化色彩的佛教。历史事实表明，宋统一以前的禅宗，很大程度上（并非全部）是下层僧侣的佛教派系。从历史的发展演变和社会的阶级变动来看，我们有理由认为，禅宗的兴起在当时具有明显进步意义。临济禅代表了禅宗革新的主流，并成为后期禅宗的主要代表，它所提倡的有关重新树立人的内在自信的核心思想，在当时（中唐以后）国力衰退、内外矛盾交困的历史背景下，更蕴含着民族自信的深层积极意义。①

拒绝传统佛教，向往超脱和自由（精神解脱），这是临济禅最鲜明的两大思想特色。临济禅的这两大特色，是在中国某些固有思想的作用下形成的，但它又保持了自已独立的性格。它虽象庄子那样追求绝对精神自由，但没有庄子那种宿命论的悲观情绪；它虽受玄学言意之辨影响，开拓玄远意境，但没有玄学那种腐朽特征，山林旷野的自耕自食使禅僧不失朴素自然的衲子本色。在一向尊重圣贤、追慕宗祖、敬畏经典的中国古代社会，临济禅竟敢肆意呵佛骂祖、诋辱经教，这确实是一种奇特而又可贵的历史现象，值得我们深思。

临济禅关于人的自信，由自信而发展为呵佛骂祖，这是

---

①上述观点,参考罗炤：《禅宗述评》，见《世界宗教研究》1986年第三期

与反对传统这一特色相联系的重要内容。其实，呵佛骂祖归根结底也是当时特定社会历史的产物，是在士族衰亡之际庶族地主要求对传统文化展开批判并建立民族自信的曲折反映。

从禅宗史角度看，呵佛骂祖显然不限于义玄本人，也不限于临济禅。它不是某种个别的、偶然的现象，而是一种具有广泛思想基础的历史现象。

德山宣鉴是石头希迁下三世孙，早年参见沩山灵祐，灵祐预言道："是伊将来有把茅盖头，骂佛骂祖去在。"[①] 值唐武宗会昌废佛，灵祐云："于已无事则勿妄求，妄求而得亦非得也。汝但无事于心，无心于事，则虚而灵，空而妙。"[②]其后宣鉴便大兴呵佛骂祖之风：

> 僧问：如何是菩提？师打曰：出去！莫向这里屙。僧问：如何是佛？师曰：佛即是西天老比丘。[③]
>
> 上堂：我先祖见处即不然。这里无祖无佛。达摩是老臊胡，释迦、老子是乾屎橛，文殊、普贤是担屎汉；等觉、妙觉是破执凡夫，菩提、涅槃是系驴橛；十二分教是鬼神簿，拭疮疣纸。四果、三贤、初心、十地是守古冢鬼，自救不了。[④]

宣鉴弟子雪峰义存也以乃师口吻说道：

> 三世诸佛是草里汉，十经五论是系驴橛，八十卷《华严经》是草部头、搏饭食言语，十二分教是虾蟆口里事。[⑤]

---

①②③《景德传灯录》卷一五。

④《五灯会元》卷七。

⑤《雪峰语录》

可见，自丹霞天然以具体行为明确表示对佛的不敬之后，反对佛祖崇拜、否定传统和权威的思想及实践已逐渐成为时代的潮流，这股潮流终于在晚唐时期酿成狂澜。

中晚唐时期，随着慧能门下南岳和青原二系异军突起，成为中国佛教的主流，南宗禅由慧能所确立的庶民化佛教的色彩日趋明显。一般民众对禅宗佛教的浓厚兴趣，不仅改变了佛教内部的阶级结构，而且以他们的生活方式和政治理想影响着佛教，从而使禅宗有条件摆脱传统佛教和隋唐宗派佛学的束缚。同时，随着士族势力的衰亡和庶族力量的成长，禅宗的庶民化佛教形象取得了对隋唐贵族化佛教宗派的优越地位，其势力迅速发展。在这一过程中，部分失意的中下层地主阶级知识分子或与禅僧过从甚密，或直接投身禅院，使禅宗加入了新鲜血液。据大慧宗杲《宗门武库》载：

> 王荆公一日问张文定公，曰：孔子去世百年生孟子，亚圣后绝无人，何也？文定公曰：岂无人？亦有过孔孟者。公曰：谁？文定曰：江西马大师、坦然禅师、汾阳无业禅师、雪峰、岩头、丹霞、云门。荆公闻举，意不甚解，乃问曰：何谓也？文定曰：儒门淡薄，收拾不住。

张方平所举禅师都是当时杰出人物，他们以鲜明的禅风、反传统的个性扬名于禅宗史。隋唐的科举取士制度可以拢络部分知识分子，使他们跻身于仕途；士族制度下的政治经济、思想文化可以使他们优游岁月，无所事事，但是，这些都不能填补他们精神上的失落感。保守的、一成不变的传统文化难以唤起他们的责任感和自信心，倒是一新耳目的禅宗心性学说和生活情趣起了振奋人心的作用，在传统儒家伦理学说体系和隋唐宗派佛教名相辨析的一潭死水中投下了一块巨

石。

南宋儒家学者周必大曾指出："自唐以来，禅学日盛。才智之士，往往出乎其间。"[①] 这是说，唐代文人参禅之风颇盛，受禅学熏陶者甚多。如，诗人王维曾与大荐福寺道光禅师为友，十年座下，俯从受教，并受神会之请，写了《六祖能禅师碑铭》。哲学家柳宗元在柳州期间，常与禅僧交往，一时南方禅宗大师碑铭多出其手。刘禹锡与南岳衡山、牛头山、杨岐山等处禅僧有广泛交往。裴休在唐宣宗大中（847——859）年间曾以兵部侍郎进同中书门下平章事（宰相），他一方面是锐意改革的政治家，另一方面则是虔诚的禅宗信徒。中年以后，裴休断肉食、屏嗜欲，斋居焚香诵经，习歌呗为乐，成为黄檗希运得意的在家弟子。

知识阶层与禅宗僧侣的广泛联系，一方面说明禅宗思想中确实有投知识分子所好之处（因为禅示成立之初，已吸收了老庄、玄学的成分），另一方面又使知识阶层所掌握的老庄和玄学思想更有效地渗透入禅学，作用于禅宗。唐中叶起，庶族地主在政治上、经济上要求与士族平起平坐的呼声日益高涨；在意识形态的各个领域，他们也与士族地主展开着针锋相对的斗争。同时，知识阶层中的一些进步分子，在藩镇割据，政治分裂，统治阶级力量削弱的客观形势下，有可能与广大平民联合起来，要求冲破封建枷锁。禅宗的兴起，以宗教的形式曲折地反映了唐代中后期中小地主阶级以及他们的知识分子与平民一起反对士族腐朽封建统治的斗争。临济禅对佛祖和经典等传统信仰的激烈破斥，也反映了

---

① 《寒岩升禅师塔铭》

部分庶族地主、知识分子以及普通民众要求平等、自由的情绪。在义玄看来，人的本质是自由的，人在宇宙自然和社会生活中能够自觉地找到自己的位置，实现自己的价值；人的一切行为都是在"活泼泼地"表现主体自身，体现着与佛绝对平等的地位和人格。这一思想在一定程度上反映了中唐以后我国整个思想界的动向，用柳田先生的话说，那就是"探索新的人文主义。"① 长期以来，人只能是佛、菩萨的奴隶，仰承着他们的鼻息，匐伏在他们的脚下，失去了作为人的一切自由和尊严。义玄的呵佛骂祖，是要彻底破除佛、菩萨的偶象崇拜，恢复人自身的尊严和地位，通过人的心性的灵明，推及人的主体的自觉。这既是对人生的自我批判，同时又显示了对人的理想的崇高希望。可以认为，这是禅宗佛性论的重大贡献，也是中国佛教之佛性学说的精华所在；而这种佛性论，如果把它当作人性论看，则无疑具有中国哲学思想史的普遍意义。

当马祖道一开创的洪州禅正在南方地区如山火一样恣意蔓延之时，一些儒家学者鉴于历史教训，在禅学启发下，也已开始了对传统儒家文化的反省。他们从对现实人生价值的重新肯定和重视出发，提出了新的人性理论。其代表人物是韩愈和李翱。

韩愈（768——824）、李翱（772——841）出身寒微，对中唐社会的弊病深有所知。对于当时因土地兼并、政事紊乱而处于水深火热之中的人民，他们表示同情，并试图通过改革来改变现状。对于藩镇割据局面，他们持反对态度，并竭力支持裴度的用兵主张。他们的政治立场和社会地位代表了

① 《禅与中国》第155页。

庶族地主阶级的利益。韩愈作《原道》、《原性》、《原人》等论文，从原则上探讨了人的义务、本质、理想等一系列根本问题，重新唤起人们对长期以来被忘却的人类自身的关注。这种探讨以对佛、道的批判和对孔孟理想人格的继承两个不同角度展开的。

韩愈极力推崇孟子，"盖因孟子之学，本有神秘主义之倾向，其谈心谈性，谈'万物皆备于我，反身而诚'。以及'养心'，寡欲'之修养方法，可认为可与佛学中所讨论，当时人所认为有兴趣之问题，作相当之解答。"① 韩愈又重新推出《大学》，以为其中所说"明明德"、"正心"、"诚意"之说，也与当时思想界所讨论的问题有关。他认为，人们通过求学和修行，可以成就圣人的事业；人生的最高理想也就是孔孟的圣人标准。值得注意的是，虽然在韩愈的思想和行动上，恢复孔孟道统和反对佛教危害得到统一，紧密联系在一起，但是，仔细分析，就可以看出，他所反对的佛教，主要是传统佛教，而不是禅宗。

早在唐初，太史令傅奕就曾多次上表反对佛教。除了认为佛教"不事二亲"、"妄说罪福"、"妖胡浪语"，是所谓"胡佛邪教"外，还从经济利益和社会政治角度揭示佛教的危害。他说，佛教"剥削民财，割截国贮"，"逃课、逃役"，② 对国计民生十分有害。其后，狄仁杰、李峤、辛替否、常衮、李叔明、彭偃等人也都曾纷起指责佛教，但主要理由开始集中到经济利益方面的考虑。如狄仁杰说：

> 里陌动有经坊，阛阓亦立精舍。化诱倍急，切于官

①冯友兰：《三松堂学术文集》北京大学出版社、1984年版、第216页。

②《太史令傅奕上减省寺塔废僧尼事》，见《广弘明集》卷一一。

徵；法事所须，严于制敕；膏腴美业，倍取其多；水碾庄园，数亦非少。逃丁避罪，并集法门。①

又如常衮说：

今军旅未宁，王畿户口十不一在，而诸祠寺写经造像，焚币埋玉，所以赏赍。若比丘、道士、巫祝之流，岁巨万计。陛下若以易刍粟，减贫民之赋，天下之福岂有量哉？②

辛替否更认为：

今天下之寺盖无其数，一寺当陛下一宫，壮丽之甚矣，用度过之矣。是十分天下之财而佛有七八。③

韩愈所处时代，均田制已遭破坏，藩镇势力已经强大，中央财政陷于困境，致使寺院经济与国家政权矛盾更其尖锐化。韩愈继承傅奕等人反佛精神，不仅从封建国家政治经济利益方面陈言时弊，而且还从民族文化、学术传统、理论体系三个方面对佛教进行理论批判。他在《谏迎佛骨表》中说，由于宪宗皇帝带头迎奉佛骨，使士庶百姓举国若狂，"焚顶烧指，百十为群；解衣散钱，自朝至暮；转相仿效，惟恐后时；老少奔波，弃其业次"。他指出，这种宗教狂热如不及时制止，则"必有断臂脔身，以为供养者。伤风败俗，传笑四方，非细事也。"④

韩愈之世，禅宗南岳、青原二系已在南方获长足的发展。但是从韩愈的反佛言论看，我们很难找出他对禅宗思想

① 《旧唐书》卷八九《狄仁杰传》
② 《新唐书》卷一五O。《常衮传》。
③ 《旧唐书》卷一O一。《辛替否传》。
④ 《韩昌黎集》卷三九，《谏迎佛骨表》。

的直接批判。

《谏迎佛骨表》是他反佛的集中体现，但其中所说，矛头所向乃传统的佛教信仰和实践。禅宗发展过程中，我们业已指出，由于多方位地有效吸收民族文化、传统思想，逐渐与中国封建时代的生产方式和生活方式相适应，尤其与知识阶层的生活意趣和精神状态趋向一致。不难确认，韩愈所反对的佛教，是北方传统佛教（包括隋唐宗派佛教）；所排斥的“老”，则是隋唐道教，不是先秦老庄道家学说。可见，在反对传统佛教这一点上，韩愈和禅宗立场十分相似。《谏迎佛骨表》以历代盛衰的史实来论证“事福求佛”的虚妄，这同样是禅宗一贯的主张。对于禅宗来说，自百丈清规颁行之日起，与律院分离，过着“一日不作，一日不食”的农作生活，很少有其他佛教宗派那样的严重寄生性，中晚唐时期的禅宗并不热衷于贵族、官僚及士人的物质依赖，尚未产生对寺院经济的浓厚兴趣，并不构成对封建国家经济利益的直接威胁。韩愈反佛显然没有把禅宗作为自己的对象。

相反，韩愈对禅学却有一定的兴趣，与禅僧有很好的私人交谊。在《与孟尚书书》中说：

> 潮州时，有一老僧，号大颠，颇聪明，识道理。远地无可与语者，故自山召至州郭，留十数日。实能外形骸以理自胜，不为事物侵乱。与之语，虽不尽解，要且自胸中无滞碍。以为难得，因与来往。及祭神至海上，遂造其庐。及来袁州，留衣服为别。乃人之常情，非崇信其法，求福田利益也。①

这就是说，他与大颠在思想感情上已相当融洽，在情趣上颇

---

① 《韩昌黎集》卷一八、《与孟尚书书》

觉一致，区别只在于，他是世俗之士，而大颠则为方外禅僧。考大颠乃石头希迁的弟子，在受希迁印可后住潮州灵山，时学者四集。他的禅学核心是"识自家本心"，说："夫学道人须识自家本心，将心相示，方可见道。"他以这一思想来批评马祖道一及其门下的洪州禅，认为："多见时辈，只认扬眉动目，一语一默，蓦头印可，以为心要。此实未了。"①韩愈对大颠的赞誉恐怕即指他的"识自家本心"的禅家心学。事实上，在韩愈与禅僧有关的文章中，对当时禅宗颇感兴趣的心性问题，往往表现出相当的热情。

李翱受韩愈影响很深，他的政治思想观点基本上与韩愈一致。他的哲学贡献，主要体现在《复性书》中。《复性书》上篇讨论性和情的关系，中篇讨论成为圣人的修养方法，下篇指出努力于人性修养的必要。这也纯粹是有关人的本质、人生价值和人生意义方面的问题。

《复性书》所提倡的"复性"学说，既发展了孟子的性善论和《中庸》的神秘主义思想，同时又吸取了佛教禅宗的心性学说。"复性"的基础是"性善情恶"说，李翱说："人之所以为圣人者，性也；人之所以惑其性者，情也。"又说："情有善有不善，而性无不善焉"，而且"百姓之性与圣人之性弗差也。""复性"，就是要复其为昏惑之情所障蔽的本有明净善性，用宋初赞宁的话说，则是：

> 大抵谓本性明白，为六情玷污，迷而不返，今牵复之，犹地雷之复见天心矣。即内教之返本还源也。②

这是孟子人性论和禅宗如来藏自性清净说结合的产物。关于

---

① 《景德传灯录》卷一四。

② 《宋高僧传》卷一七《药山惟俨传》。

如何“复性”，李翱提出了“弗虑弗思”、“动静皆离”的修养方法，认为通过修养，可以达到圣人“至诚”的神秘境界。在这一境界中，即可“视听昭昭而不起于见闻，”同时“虽有情也，未尝有情也。”“复性”的方法和境界也与禅家相类。禅宗力主行住坐卧中的觉悟，洪州和临济特别强调平常心，通过日常生活而体验成佛境界。总之，李翱《复性书》确认一切人都有可能成为圣人，并且指示了成为圣人的途径，这一人性学说是借助禅宗思想而建立的。①

李翱为探求人生理想，确立人的超凡入圣的新方法，也曾站在佛教的对立面，极力反对佛教依靠布施、大量消耗财物等消极因素。但与韩愈一样，他的矛头也主要是针对传统佛教的。他在《去佛斋》中写道：

> 故其徒也，不蚕而衣裳具，弗耕而饮食充，安居不作，役物以养己者，至于几千百万人。推是而冻馁者几何人，可知矣。于是，筑楼殿宫阁以事之，饰土木铜铁以形之，髡良人男女以居之，虽璇室、象廊、倾宫、鹿台、章华、阿房弗如也。是岂不出乎百姓之财力欤？②

当然，这些现象很难说得上是就禅宗而言的。

根据禅宗史书记载，李翱与禅僧有相当密切的关系，有过较长时间的参禅实践。《宋高僧传》上说，李翱在作朗州刺史时曾谒见禅僧药山惟俨，由此得悟；后来又遇紫玉禅翁，从他那儿“增明道趣”，③即对禅有“百尺竿头，更进一

---

①“复性”说也还因梁肃《天台止观统例》启发而受天台学说影响。《统例》是将天台止观学说与儒家《中庸》、《周易》思想予以融合的作品。但笔者认为，“复性”说主要接受的还是禅宗心性理论。

②见《李文公集》卷四。

③《宋高僧传》卷一七。

步”的领悟。关于他参问惟俨禅师的经过，在《灯录》中留下了一段详细的记录，云：

朗州刺史李翱向师玄化，屡请不起，乃躬入山谒之。师执经不顾，侍者自曰：太守在此。翱性偏急，乃言曰：见面不如闻名。师呼：太守！翱应：诺。师曰：何得贵耳贱目？翱拱手谢之，问曰：如何是道？师以手指上下，曰：会么？翱曰：不会。师曰：云在天，水在瓶。翱乃欣惬，作礼，而述一偈曰：练得身形似鹤形，千株松下两函经；我来问道无余说，云在青天水在瓶。①

“云在青天水在瓶”，这就是李翱所领悟的禅。云在青天飘浮，水在瓶中静止，一动一静，天真自然，本来如此，不用着心。这也是禅家通常所传的“山是山，水是水，”暗示悟后的境界。又云：

翱又问：如何是戒慧？师曰：贫道这里无此闲家具。翱莫测玄旨。师曰：太守欲得保任此事，直须向高高山顶、深深海底行，闺阁中物舍不得，便为渗漏。……李翱再赠诗曰：选得幽居惬野情，终年无送亦无迎；有时直上孤峰顶，月下披云笑一声。②

这表明，李翱至时已有所觉悟，并开始向往禅僧的幽居生活了。

药山惟俨是石头希迁的法嗣。此外，据说李翱又曾在贞元（785——805）年间问道于西堂智藏禅师，元和初（806）参学于鹅湖大义禅师。智藏和大义均系马祖道一的弟子。李翱“复性”学说显然是在对洪州和石头的心性论深切领

①②见《景德传灯录》卷一四。

会并体验的基础上成立的。李翱和禅僧尽管在很多地方存在着差别，但他们超凡入圣的思想理路是一致的。

总之，中晚唐时期禅宗对传统佛教的反省与韩愈、李翱对佛教的排斥在历史背景上是相同的，在所代表的阶级利益上是一致的。在所达目的方面虽有若干区别，但也有不少共同的地方，比如恢复民族的自性、人性的尊严等。在所采取的方式上，都有意识继承和发扬传统文化中的某些内容，并且都围绕着（把握了）有关人的本质的人性论这一核心来进行。韩愈和李翱在世俗界直接以中下层地主阶级代理人的身份展开对传统的批判，重新唤起人的自觉；禅宗则通过出世间曲折的反映了庶族地主的要求，展开对传统的批判，建立人的自信。禅宗临济宗的呵佛骂祖行径，可以看作是对韩、李反佛的积极反应，其意义同样不可低估。

唐玄宗后期，政治日益腐败，宦官专权局面逐渐形成，大规模的政治动乱已不可避免。安史之乱后，藩镇割据、政治分裂成为既成事实。此时起，唐朝国势一落千丈，内乱丛生，外患不断，盛唐的繁荣瞬间变为封建士大夫们痛苦的回忆。面对这一现实，他们之中的一些进步分子萌发出爱国情绪和忧患意识。这种情绪和意识在本质上是进步的，但在化为具体行动时则有可能表现为积极的，也有可能转化为消极的。笔者认为，韩愈、李翱，以及柳宗元、刘禹锡等人之所以在当时政治上表现出积极的倾向，主要是他们从中小地主阶级角度出发的忧患意识在起作用。也有一些知识分子则在忧患意识的支配下脱离了世俗，在山水之间找到他们精神上的归宿。应该承认，禅宗的进步因素实际上是世俗士大夫中的爱国情绪和忧患意识在佛教内部的反映。临济宗创立于晚唐，繁盛于五代，它的思想和风格适应了这一时代的特点，

满足了一些知识分子的精神需求。但是，临济禅毕竟是佛教宗派的一支，它只能以宗教异端的形式来表达对现实的不满，以出世的态度反映忧患意识。因此，我们还必须看到作为佛教宗派的临济禅的另一侧面。

临济禅一方面高喊"毁佛毁祖，是非天下，排斥三藏，辱骂诸小儿，向逆顺中觅人"，另一方面又明确表示要让所有禅僧"成佛作祖"去。这在表面上似乎是矛盾的，但实际上是一致的。临济禅虽是五家禅中风格最为激烈的一家，但它并未离开宗教的立场。从宗教的出世立场出发，它的大胆怀疑,主要地指向那些不够专诚，不够主观的学说和观点；它的呵佛骂祖，主要地是为了截断禅僧的执著外求，令他们返身内求。临济义玄及其弟子门无论怎样呵佛骂祖，无论怎样随处作主、立处皆真，他们仍然需要出家。宗教内部的积极进取并不能抵消世俗生活的消极态度。临济禅的宗教革新，并没有冲破宗教自身的樊离；虽然它在思想领域阐述了人的自信、自由，考察了意识主体的能动性，但不可能使之直接变为世俗社会的思想武器。

《临济录》在论及"解脱"、"自由"的时候，反复申述了它们的对立面"苦"和"轮回"。

大德！三界无安，犹如火宅，此不是你久停住处。无常杀鬼一刹那间，不拣贵贱老少。

你一念心疑,被地来碍；你一念心爱，被水来溺；你一念心嗔，被火来烧；你一念心喜，被风来飘。

只为情深智隔，想变体殊，所以轮回三界，受种种苦。

如今参学道流，也只为求法得法，始了未得，依前轮回五道。

义玄对宇宙人生之苦的感受和说教，一方面确实曲折地反映了安史之乱后社会动荡、生灵涂炭的社会现实，另一方面则仍然重复着佛教的基本教义。基于人生之苦的解脱论引导禅僧追求虚幻的精神自由，造成心理上的自我安慰。对于社会成员的“人”来说，这种解脱，归根结底是消极的，缺乏责任心的。

最后，我们还要指出，禅宗思想史表明，老庄和玄学对禅宗的影响有不断加深的趋势。但是，应该看到，在禅宗思想中，即使在临济禅的学说中，印度大乘佛教经典的思想仍然居有重要位置。可以设想，如果没有《楞伽经》、《维摩经》、《金刚经》以及这些经典所表达的如来藏思想和般若中道理论，中国佛教将不会产生禅宗这样的派系。禅宗的建立和发展不是偶然的，一方面它适应了社会政治经济的客观条件，另一方面它的思想中混合了印度佛学和中国老庄、玄学两种因素。[①]

---

①参考罗炤.《禅宗述评》。

曹洞禅的思想及其风格

南岳怀让和青原行思传出的法系，到十世纪时已被确认为曹溪禅门的正统。五家禅中，南岳下的临济和青原下的曹洞最具特色，影响也最为久远。临济的思想和风格已如上述，现在我们分析曹洞。

一、曹洞宗的成立

青原行思（？——740），古本《坛经》中尚无他的名字。他的传记附见于《宋高僧传》卷九《义福传》下，及《景德传灯录》卷五。据这两种资料大致可知，青原行思俗姓刘，卢陵（今江西吉安人）。幼岁出家，闻曹溪法席，乃往参礼。得法后回吉州，住青原山静居寺，传中说其后“四方禅客，繁拥其堂。”但有关他的禅法已无确切记载。大约他参见慧能时年岁不大，且在慧能处时间不长，故没有引起时人注意。传受青原禅法的是石头希迁。

石头希迁（700——790），俗姓陈，端州高要（今广东高要）人。闻曹溪之名而造访，在曹溪门下作一沙弥。慧能去世前曾指示他“寻思去”，即依止于行思，时希迁年十四

岁。“自是上下罗浮，往来三峡间”，[1] 于开元十六年（728年）在罗浮受具足戒，不久即入青原山见行思。其时行思之门学者颇多，及希迁之来，行思曰：“角虽多，一麟足矣”。[2] 天宝初年（742），希迁辞别行思，来至南岳，于一石台上结庵，故时人名为“石头和尚”。“初，岳中有固、瓒、让三禅师，皆曹溪门下。佥谓其徒曰：彼石头真师子吼，必能使汝眼目清凉。由是门人归慕焉。”[3]可见当时希迁的禅法已开始受到重视，影响逐步扩大。广德二年（764），曾到梁端（今湖南长沙）住过一段时期。希迁传法时间，前后长达半个世纪，成效卓然，弟子众多。《景德传灯录》列其门下法嗣二十一人，其中包括药山惟俨、天皇道悟、丹霞天然、潮州大颠等。

青原一系后来的繁荣发达，与希迁关系很大。希迁的作风和接引人的方法都圆转无碍，所以后人说“石头路滑”。不论在禅学思想上还是在实行方法上，他都有与众不同之处。《宋高僧传》之《希迁传》引刘轲碑（820年作）说：“自江西主大寂，湖南主石头，往来憧憧，不见二大士为无知矣。”这说明，希迁的禅在当时已独成一家，与道一的禅遥相呼应。但一般认为，在唐武宗会昌灭佛前，石头一系的势力还不足以与洪州抗衡。[4]

洪州各家只有语录传世，没有留下什么著作。石头系不同，希迁有五言小品偈颂体的《参同契》留传下来，从中体现出该系的特色。据传，希迁因读僧肇《涅槃无

①②③《宋高僧传》卷九、《希迁传》。

④印顺法师对此有具体考证，见《中国禅宗史》第322——324页。吕澂先生也有类似看法。

名论》，至“会万物以成己者，其唯圣人乎”句时，受到启发，叹曰：

圣人无己，靡所不己。法身无相，谁云自他？圆鉴虚照于其间，万象体玄而自现。境智真一，孰为去来？[1]

于是而作《参同契》。事实上，《参同契》借用了东汉末年炼丹方士魏伯阳著作的名字，展开各种思想的会通。魏本高门之子，性好道术，撰《周易参同契》，以《周易》爻象论述炼丹修仙之法，把炼丹术（炉火）与“大易”、“黄老”三者互相参合会同，使之契合为一，成为道教炼丹术的早期理论著述之一。因此，希迁之作，不仅受僧肇影响，而且也受道家、道教以及儒家学说影响，它要会通禅宗之南北两家、禅宗与华严、佛学与儒学、佛教与道教的差别。《参同契》全文二百二十字，收于《景德传灯录》卷三十，为方便研究，现抄录如下。

竺土大仙心，东西密相付。人根有利钝，道无南北祖。灵源明皎洁，枝派暗流注。执事元是迷，契理亦非悟。门门一切境，回互不回互。回而更相涉，不尔依位住。色本殊质象，声元异乐苦。暗合上中言，明明清浊句。四大性自复，如子得其母。火热风动摇，水湿地坚固。眼色耳音声，鼻香舌咸醋。然依一一法，依根叶分布。本末须归宗，尊卑用其语。当明中有暗，勿以暗相遇。当暗中有明，勿以明相睹。明暗各相对，比如前后步。万物自有功，当言用及处。事存函盖合，理应箭锋柱。承言须会宗，勿自立规矩。触目不会道，运足焉知

① 《祖堂集》卷四

路。进步非近远，迷隔山河固。谨白参玄人，光阴莫虚度。

《参同契》代表了石头系的禅法思想，显然它带有哲学理论思考的倾向。与同时代的洪州禅相比，虽然也提倡当下就是，但倒底并不就是，因为它多了一层哲学的思考，由于《参同契》提出了佛学的重要问题——理事关系说，所以为后来曹洞宗人所重视，成为该宗成立的哲学背景。

宗密曾举当时流行的十家禅法，统摄为三宗，将石头和牛头并列入“泯绝无寄宗”，说：

泯绝无寄宗者，说凡圣等法，皆如梦幻，都无所有；本来空寂，非今始无。即此达无之智，亦不可得。平等法界，无佛无众生。……无法可拘，无佛可作；凡有所作，皆是迷妄。如此了达本来无事，心无所寄，方免颠倒，始名解脱。石头、牛头，下至径山，皆示此理。便令心行与此相应，不会滞情于一法上，日久功至，尘习自亡，则于怨亲苦乐，一切无碍。①

宗密的意思，石头系和牛头系有很多相似之处，其原因可能都因受到般若空观的影响。从《参同契》内容看，在论证理事、心物、内外回互关系时，采用了般若中道的方法论。宗密又说，禅宗十家，在宗义上有区别，牛头“见今朝暮，分别为作，一切皆妄”，而石头“分别为作，一切皆真”。② 形式上看似两家绝然相反，但若从般若中道观出发，两家又相反相成。可见，石头与洪州，一开始就有分歧，而石头与牛头则相近，喜欢站在般若中道立场的哲学思考，善于对禅作

① 《禅源诸诠集都序》卷二。

② 《禅源诸诠集都序》卷一。

形而上的静态考察；洪州强调如来藏与般若的结合，提倡直显心性的大机大用，置身于现实生活中形而下的动态实践。因此，在这两个系统的发展过程中，石头门下易于接受其他各类思想影响，圆融调和色彩比较明显，故而难以直下承当；洪州门下则不改初衷，其禅风始终鲜明突出，至临济禅而臻于成熟。石头系早期受牛头影响较多，至曹洞而吸收郭象“无心”学说，又借华严思想而大谈理事圆融。如果说石头系有什么特色的话，那就是它的融会哲学。这一特色由希迁奠定。

药山惟俨（751——834）在希迁处密证心法后住澧州药山。据《景德传灯录》卷一四记载，惟俨“寻常不许人看经”，但他自己却经常看经。这大概出于希迁的本意。希迁曾向他的弟子们说：

> 吾之法门，先佛传授，不论禅定精进，唯达佛之知见。即心即佛，心佛众生，菩提烦恼，名异体一。汝等当知，自己心灵，体离断常，性非垢净；湛然圆满，凡圣齐同；应用无方，离心意识；三界六道，唯自心现；水月镜像，岂有生灭。汝能知之，无所不备。①

这一系的禅，十分重视知见，在这一点上与荷泽相通。既然以知见为要，就不可能完全抛弃经典。但是，惟俨通常不许禅僧看经，那是对没有得悟者而言，否则容易为经教所束缚。对于得悟者，通过经教对照，不仅可加以印证，而且还有助于深化领悟。即使洪州门下，也并非全然排斥经典，这与曹溪旨意并不相违。但若进一步看，惟俨以为“不论禅定精进，唯达佛之知见”；“汝能知之，无所不备”，则带有过分

① 《景德传灯录》卷一四。

夸大知见作用的倾向，这实际上受了石头哲学思考和形而上兴趣的影响。事实上，从知见角度出发，石头及其门下在接引禅僧时，往往以种种具体形式的启示，表现稳实、细腻。如惟俨同门天皇道悟开示其弟子龙潭从信说：

> 汝擎茶来，吾为汝接；汝行食来，吾为汝受；汝和南时，吾便低首。何处不指示心要?[①]

从信听后，随有所省。

药山惟俨不但看经，而且还坐禅，认为这一切都是悟后的任运。

> 一日，师坐次，石头睹之，问曰：汝在这里作么?曰：一切不为。石头曰：恁么即闲坐也。曰：若闲坐即为也。石头曰：汝道不为，且不为个什么?曰：千圣亦不识。[②]

从药山的见地看，这些都带有某种辩证的色彩，同时也符合石头“不论禅定精进，唯达佛之知见”这一宗旨。类似的见解如，“石头有时垂语曰：言语动用勿交涉。师曰：不言语动用亦勿交涉。”[③]在悟的境界上，世间一切都在差别对待中体现平等一如的本质。对于坐禅，药山还有他“思量个不思量底”之说。

> 师坐次，有僧问：兀兀地思量什么?师曰：思量个不思量底。曰：不思量底如何思量?师曰：非思量。[④]

这也是基于一种哲学思辨的认识，用以指导具体的坐禅实践。思量，指心的活动，有心；不思量，指心的无造作，无心。从禅的意义说，不仅有心、起心动念是病，而且无心也成病。药山的坐禅，既不涉于有心的思量，也不落入无心的

①②③④《景德传灯录》卷一四

不思量，以超脱散乱和昏沉两种错误。正果法师解释道：

> “非思量”是坐禅的当体，即离造作的种种意念，又非无心不思的冥顽状态，是思量而不思量，不思量而思量。所以这非思量的“非”，不是否定之意，是指坐禅时灵明寂照的正念，就是非思量的意义。非思量便是解脱。[1]

药山的坐禅，是要完成“非思量”的涅槃境界，这大约与般若中道实相观念有较多的联系。

毫无疑问，药山惟俨的看经、坐禅，对后来曹洞宗思想和风格的形成，都产生过十分明显的影响。[2]

药山嗣法弟子云岩昙晟（782——841），初参百丈怀海，未悟玄旨，侍左右二十年。百丈去世，乃谒药山，言下契会。悟后曾去过沩山，后来入云岩山（今湖南澧陵攸县）接引弟子。昙晟为何在百丈门下二十年而未得个入处，却在药山处便“言下契会”，诸书未曾详说。但现在看来，有一点是可以肯定的，那就是因洪州和石头两系在思想和风格上的不同，昙晟适应了石头系的灵活细致而难以领会洪州的大机大用。昙晟后来提出了个“宝镜三昧”法门传授门下，意谓人观万象，应该和面临宝镜一样。镜里的影子正是镜外形貌的显现，如此形影相睹，即所谓“渠（影）正是汝（形）”，从而说明“由事相上能显出理体”的境界。以后曹洞宗的偏正回互、五位功勋都教导源于此。

至此，曹洞宗的成立已只是时节因缘问题。

洞山良价（807——869），会稽诸暨（今浙江诸暨）

---

①《禅宗大意》一〇

②至于药山对儒家学者李翱的影响，已见上章所述。

人，俗姓俞。从马祖弟子五泄灵默披剃，年二十一于嵩山具戒。其后往诸方参学，首谒南泉普愿，次参沩山灵祐，最后参云岩昙晟。

> 既到云岩，问：无情说法，什么人得闻？云岩曰：无情说法，无情得闻。师曰：和尚闻否？云岩曰：我若闻，汝即不得闻吾说法也。曰：若恁么，即良价不闻和尚说法也。云岩曰：我说汝尚不闻，何况无情说法也。师乃述偈呈云岩，曰：也大奇，也大奇，无情解说不思议。若将耳听声不现，眼处闻声方得知。[①]

这说明良价从"无情说法"一则公案的参究而有所领会。无情有性、翠竹黄花之说本是牛头和天台的观点，无情说法正是出自上述观点的见解，实际上是有关形而上的本体论问题讨论，于禅僧的直下领悟关系并不大。这是良价受牛头、天台影响的标志。良价真正的悟入，则是在受昙晟"宝镜三昧"法门的启发之后。据载，良价辞别时又曾问昙晟："和尚百年后，忽有人问：'还邈得师真？'如何祇对？"昙晟回答道："但向伊道，'即这个是'。"良价考虑很久，但昙晟当时仍未进一步说破，只是说："承当这个事，大须审细"。良价带着怀疑告辞，后因过河，看见水中之影，豁然大悟，所悟的正是"宝镜三昧"的精神。这可从他的得法偈中看出：

> 切忌从他觅，迢迢与我疏。我今独自往，处处得逢渠。渠今正是我，我今不是渠。应须恁么会，方得契如如。[②]

唐大中末（859），良价于新丰山接诱学徒，其后又盛化于豫章高安之洞山。住洞山时，门下常有五百之众。他不仅

---

①② 《景德传灯录》卷一五。

留下语录二卷，而且还撰有《宝镜三昧歌》、《玄中铭》、《新丰吟》、《纲要偈》、《五位君臣颂》、《五位显诀》等偈颂。他的得法弟子有曹山本寂、云居道膺等二十六人。洞山良价实际已奠定了一宗的基础。

曹山本寂（840——901），泉州莆田（今福建莆田）人，俗姓黄。十九岁出家，入福州灵石山。二十五岁受具戒。咸通初（860）往高安参良价。初次见面，便受器重。悟入后，盘恒数年而辞去。初受请止于抚州曹山，后居荷玉山，“二处法席，学者云集”。[①] 本寂的开法仍然遵循“宝镜三昧”的基本原则，发挥良价的“即事而真”思想。

> 问：于相何真？师曰：即相即真。曰：当何显示？师提起托子。问：幻本何真？师曰：幻本原真。曰：当幻何显？师曰：即幻即显。曰：恁么即始终不离于幻也。师曰：觅幻相不可得。[②]

他除了留下语录三卷外，还曾注《寒山子诗》，文辞遒丽，盛行于当世。他受良价五位铨量，特为丛林标准，撰《解释洞山五位显诀》等，以振起一宗门风。

洞山确立的一宗规模，至曹山而大成，完整意义上的曹洞宗正式形成。[③]

---

①②《景德传灯灵》卷一七

③但该宗虽称曹洞，而曹山的法系四传以后即告中断，依赖洞山另一法嗣云居道膺一脉，而使绵延久远。南宋嘉定十六年（1223），日僧道元从天童山如净受法，回国后创立日本曹洞宗，迄今不衰。

二、曹洞禅的世界观和解脱论

世界观上，洞山良价和曹山本寂通过“五位君臣”说，以“回互”学说为核心，详细论述了本体界和现象界的相互关系，建立起系统的宗教哲学思想体系，予世俗哲学以深远影响。解脱论上，他们提出了“五位功勋”、“五位王子”、“内绍外绍”、“三路接人”等学说，以分别说明悟解的深浅、解脱的依据，以及接引禅众的方式。

与佛教其他宗派一样，禅宗曹洞宗哲学思想的根本原则，在于否认一切存在的真实性，视世界万物为虚妄幻相，森罗万象只是真如佛性的变现。这一根本原则，在良价所立“三种渗漏”、本寂所立“三种堕”、以及后来明安（大阳警玄）所立“三句”中有具体表述。

“三种渗漏”是指:“一见渗漏，机不离位，堕在毒海”;“二情渗漏，智常向背，见处偏枯”;“三语渗漏，体妙失宗，机昧终始”。[①]“渗漏”，喻为错误见解，即所谓“浊智流转”或“识浪流转”；三种渗漏，即是从见解、情识、语言文字等三个方面来说明，人们之所以对世界产生错误认识，是由于把客观外物和主观知识视为实有，造成执著。其实，一切事物都只是假名，本质为空。据明安解释，“机不离位”，指“见滞

① 《人天眼目》卷三，“智常向背”，《洞山语录》作“滞在向背”。

在所知”，所以必须来个“转位”即改变认识，否则，“若不转位，即在一色”。“智常向背”，指“情境不圆，滞在取舍”，属“识浪流转”，所以“直须句句中离二边，不滞情境”。“体妙失宗”，指“滞在语路，句失宗旨”，所以“须是有语中无语，无语中有语，始得妙旨密圆。”①

“三种堕”，是指：“一者披毛戴角，二者不断声色，三者不受食。”依次称为类堕、随堕、尊贵堕。“类堕”，即指“冥合初心而知有”；“随堕”，指因“知有而不碍六尘”。本寂认为，上述错误由外道的影响而产生，必须严肃对待，“明转位始得”。就是说，外物之“有”，“六尘”的存在，绝非真实；正确的认识应该是“一念无私”，即对一切都无所执著。他指出，“迷循六根，号为六师；心外求佛，名为外道；有物可施，不名福田”，因此，“须向声色有出身之路”，懂得“声不是声，色不是色”，一切皆虚妄不实，如此，“便得法喜禅悦之食”，不至于落入“尊贵堕”。②寂音、（觉范慧洪）论“三种堕”时着重指出：“知诸法如幻相，无自性无他性，本自不生，今则无灭。此不断声色堕所由立也。”是故“予尝观曹山，其自比六祖无所愧，以其荡圣凡之情有大方便。”他的“三堕颂”云：“有闻皆无闻，有见原无物；若断声色求，木偶当成佛”。③

明安所立“三句”，意思大体相同。“三句”是：一“平常无生句”，可形象表述为“白云覆青山，青山不露顶”。二“妙玄无私句”，可形象表述为“宝殿无人空侍立，不种梧桐免凤来。”三“体明无尽句”，可形象表述为“手指空时天地转，回

①②③《人天眼目》卷三。

途石马出纱笼。”①“三句”的根本，是要求禅僧达到对“无生”的认识。“无生”，即佛教所谓世界一切现象生灭变化的本质，也就是“无灭”，等同于“实相”、“真如”。

据载，曹山本寂首次参见洞山良价时，有如下一段对话：

> 师问曰：[illegible]黎名什么？对曰：本寂。师曰：向上更道？曹云：不道。师曰：为什么不道？曹曰：不名本寂。师深器之。②

良价试探本寂禅学功底，问他名字，本寂出于礼貌，通报了法名。后来他明白了良价真实用意，因为名字只是假设，无有实体，故而进而回答“不名本寂”。可见这师徒两人一开始便心息相通，在世界观上有了统一的基础。本寂还强调指出，世界万物只因世俗人们的颠倒之见而表现为有，若无颠倒之见，便无万物：

> 僧问：万法从何而生？师曰：从颠倒生。僧云：不颠倒时万法何在？师曰：在。僧云：在甚么处？师曰：颠倒作么？③

在他看来，只有彻底克服这种“颠倒”之见，才能获得“正确”的认识。为了突出这一思想，他还以形象的比喻加以说明：

> 师曰：但有一切总杀。僧云：忽逢本父母，又作么生？师曰：拣什么？僧云：争奈自己何？师曰：谁奈我何？僧云：何不自杀？师曰：无下手处。④

曹山按剑，用意与临济相同，在于破除世俗之见，摆脱轮回

---

① 《人天眼目》卷三。

② 《洞山语录》

③④ 《曹山语录》。

之苦；因为本来就没有一个真实的现象世界，一切存在只是虚妄假相，无有实性，所以"无下手处"。

在曹洞宗看来，世界之所以表现为森罗万象，归要结底是真如佛性的变现。洞山良价和曹山本寂把这一精神本体喻为不向不背、无有方所、颠扑不碎的"本来面目"。本寂说：

> 有一人，向万丈崖头腾身直下，此是甚么人？众无对。道延出云：不存。师曰：不存个甚么？延云：始得扑不碎。师深肯之。①

良价说：

> 有一人在千万人中，不背一人，不向一人。尔道此人具何面目？②

良价又说，正是由于作为绝对者的真如，才产生（变现）出世界万有：

> 有一物，上拄天，下拄地，黑似漆，常在动用中。动用中收不得，且道过在甚么处？③

曹洞禅所描述的这一本体，与临济禅有异曲同工之妙。义玄曾说："毛吞巨海，芥纳须弥，是为神通妙用，本体如然。"④只是临济禅大机大用，活杀自在，不大注意本体与现象关系的探讨，而曹洞禅则细密体贴，将本体与现象的关系视为一宗思想的基础。曹洞宗认为，作为天地万物根本的真如本体，又名"一灵真性"、"圆明觉性"，它处于恒常运转的动态；真如本体的"动用"乃是世界万有的终极原因。这一思

---

① 《曹山语录》
②③ 《洞山语录》
④ 《临济录》

想，显然受了《大乘起信论》“一心二门”说的影响，但经过了适当的加工改造。《起信论》（真谛译本）云：“显示正义者，依一心法，有二种门。云何为二？一者心真如门，二者心生灭门。是二种门皆各总摄一切法。”一心法是绝对的，但它有生灭之功能，故能摄一切法。

在上述基本宗教哲学世界观原则指导下，曹洞宗提出了著名的“五位君臣”说。“五位君臣”说集中体现了真如本体和现象世界关系的观点，成为该宗“回互”学说的关键部份，同时也是该宗区别于禅宗其他各家的主要内容。

“五位君臣”说认为，本体与现象、一般与个别之间具有内在的联系。由于受世俗观念的影响，人们可能在这一问题上出现四种片面认识，它们可以用“正”、“偏”关系的失当来表示。本寂说，所谓“正位”，“即属空界，本来无物”，指“朕兆未生”的本体界；所谓“偏位”，“即属色界，有万形象”，指“森罗万象”的现象界。[1]四种片面认识具体是指：一、虽承认有所谓的精神本体，但不懂得万物由本体派生，体用关系上忽视用的一面，称作“正中偏”，属“君位”。二、虽承认现象是假，但不懂得透过现象进一步探求本体，体用关系上缺少体的一面，称作“偏中正”，属“臣位”。三、虽承认有所谓精神本体，并开始由体起用，但尚未至于完善，称作“正中来”或“君视臣”。四、既承认现象是假，又力图透过所谓“幻相”去探求精神本体，但也未臻于完善，称作“兼中至”或“臣向君”。曹洞禅认为，只有既承认万物由本体派生，又承认万物本质是空无自性，才能克服上述四种片面认识，达到“君臣道全”，名为“兼中到”。“兼中到”是“冥应众缘，不随诸

① 《人天眼目》卷三

有，非染非净，非正非偏”，“不落有无”、“体用俱泯”[1]的理想的宗教哲学观点。

曹洞禅论体用关系，喜欢将它落实到佛教学者们熟悉的课题——理事关系上。“五位君臣”说的实质，也正是要通过它进一步强调“偏正回互”的理事关系。所谓“正”，也可以用君、体、空、真、理、暗等概念表述；所谓“偏”，则可以用臣、用、色、俗、事、明等概念来表述。由此看来，曹洞宗人津津乐道的“即事而真”理论，实际上是在“五位君臣”说基础上对青原行思、石头希迁理事关系思想的发挥。试略作分析，以辨明源流。

所谓“即事而真”，是教人从现象（“事”，个别事物）去探求本质（“真”，即理、精神本体），透过幻相去体验真如。曹洞宗人在否定现象界的真实性的同时，并不否定与之相联系的本体或“一般”。曹洞宗与佛教其他各派一样，也讲“空”，但这“空”与“理”是一致的，它源于陈真谛的主张，即都是从否定意义上对现实世界予以说明（断言一切世俗认识为“空”）；由于他们主张的“理”并不具有世俗认识的“执着”，因而这“理”也可名之为“空”。在这个前提下，曹洞禅指出，本体界与现象界并非绝然分而为二，而表现为“真空”、“妙有”的辩证统一关系。

前已揭引洞山良价有一“得法偈”云：“切忌从他觅，迢迢与我疏。我今独自往，处处得逢渠。渠今正是我，我今不是渠。应须恁么会，方得契如如。”这一偈，便是表述了他对“即事而真”思想的体认。意思是说，本体和现象原本相契如如，每一具体事物体现完整的真如，真如表现为一切具体事

① 《曹山语录》

物，又存在于一切事物之中；所以应当从具体现象入手，去体验真如，契合本体。他认为，云岩昙晟向他传授的“即这个是”便是这样的“即事而真”思想。良价后来所作《宝镜三昧歌》则有意识突出这一思想，强调要从事上见理，也即由现象而契入本体，说：“如临宝镜，形影相睹。汝不是渠，渠正是汝。”[1] 后来，本寂与其弟子有一段精彩对话，复述了良价这一观点（见前揭引）。本寂云“即相即真”、“幻本原真”、“即幻即显”，意思是说，每一事物的本体即是理，一切现象都是理的显现；所以它又可以说成“如理如事”，即理事真如。这样，从形式上看，“即事而真”表现为曹洞禅对现象界的重视，但实质上，它所真正重视的还是本体界。曹洞的归宿是在对真如本体的神秘体验，这与华严的理事关系说是一致的。吕澂先生在分析曹洞的“即事而真”与临济的“触目是道”之间的差别时，曾指出：

> 临济比较重视从主观方面来体会理事的关系，由理的方面体现到事，也就是说，以理为根据来见事，所以所见者无不是道。曹洞的“即事而真”重点则摆在事上，注重客观，在个别的事上体会出理来。……临济则从体用上着眼，体是主，用是宾，见事为理之用，理为见事之体。曹洞主张由事上见理，这是由本末上讲，事是末，理是本。[2]

事实正是如此，由于曹洞禅注重本末，主张事上见理，致力于理事关系上的哲学思辨，促使其宗风趋向绵密，从而把“偏正回互”置于首要位置。

---

① 《洞山语录》

② 《中国佛学源流略讲》，第247页。

“回互”之说源于石头希迁的《参同契》。《参同契》从理事、心物、内外关系诸方面立论，把理事圆融看作认识的至极、成佛的关键。文中说:“灵源明皎洁，支派暗流注。执事原是迷，契理亦非悟。门门一切境，回互不回互。”这里,“灵源”指真如佛性、性理，它是明洁的本体。“事”指灵源的派生物。“流注”，不间断，变化无常。就是说，理事关系虽不明显表现，但它确实存在。执着于外物无疑是错误的，但如果不懂得“回互”关系，即使契合于理，也不能说已达到了“悟”。理存在于一切事物之中，一切事物具有各自的理；一切事物又在本体理的基础上既统一又区别，因此互相涉入融会。这就是“回互”，回互的实质便是统一。同时，一切事物又暂住于自己的位次而不杂乱，处于相对稳定状态。这就是“不回互”，不回互中有对立的因素。理事之间，事事之间既有“回互”关系，又有“不回互”关系，故说“门门一切境，回互不回互”。据此，曹洞宗人虽然平时一般只讲“回互”，但实际上在“回互”中也已包含了“不回互”。

曹洞禅的“即事而真”说，当是这一“回互”理论的运用，而良价的《宝镜三昧歌》在好多方面可以与《参同契》相互发明或印证。后人在为《宝镜三昧歌》作注时，便直接应用“回互”学说，如宋代曹洞禅僧云外云岫描写道：

> 夫镜能鉴物，以求发现，一无差忒，虽伪而真，虽真而伪。若能以真求伪，以伪求真，则真伪自见。①

这里的“真”指理，“伪”指事；“虽伪而真，虽真而伪”就是“回互”说表述的理事关系。

---

① 《宝镜三昧玄义》注“如临宝镜，形影相睹。汝不是渠，渠正是汝”之句。见《重编曹洞五位》卷下。

曹洞宗在论“五位君臣”时，处处把它落实在理事的回互上，将“君臣道合”、“偏正回互”视为成佛作祖的境界。他们形象地描述这一境界为:“混然无内外，和融上下平”;“臣主相忘古殿寒，万年槐树雪漫漫；千门坐掩静如水，只有垂杨舞翠烟”。[1] 这是一种体用圆融，理事统一，人、情、境融会相契的至极状态。又正如本寂《五位旨诀》所说:“不是心，不是境；不是事，不是理。从来离名状，天真忘性相。”[2] 理事“回互”就是要达到对宇宙实相的认识，对世界本质“空”的体验。

同样出自于石头系的法眼宗禅师清凉文益曾对曹洞宗的“回互”学说以高度评价，他站在理事圆融的立场上指出:

> 大凡佛祖之宗具理具事。事依理立，理假事明；理事相资，还同目足。若有事而无理则滞泥不通，若有理而无事则汗漫无归。欲其不二，贵在圆融。且如曹洞家风，则有偏有正，有明有暗。……苟或不知其旨，妄有谈论，致令触净不分，淆讹不辨，偏正滞于回互，体用泥于自然。[3]

文益认为，曹洞宗的根本宗旨是贯彻理事圆融思想，而以此为核心的偏正回互学说与佛祖的教义是一致的。同时，他又指出，有些人对曹洞宗旨缺乏真正的认识，只看到偏正的“回互”一面，忽视了它的“不回互”一面。事实上，既有“回互”，又有“不回互”;“回互”中包含了“不回互”,“不回互”内蕴于“回互”，这才是完整的体用关系和理事关系。所以，文益虽是法眼宗人，但对圆融统一的理事关系说十分重视，也

---

①② 《人天眼目》卷三

③ 《宗门十规论》

主张与曹洞宗一致的“事依理立，理假事明，理事相资”的思想。

曹洞宗的宗教解脱论与他们的哲学世界观相适应，或者可以说是哲学世界观的具体化。解脱论方面，他们提出了“五位功勋”、“五位王子”、“内绍外绍”、“三路接人”等说，以分别说明悟解的浅深、解脱的依据以及接引手段。

洞山所立“五位功勋”是：向、奉、功、共功、功功。《洞山语录》云：

> 上堂曰：向时作么生？奉时作么生？功时作么生？共功时作么生？功功时作么生？僧问：如何是向？师曰：吃饭时作么生？又曰：得力须忘饱，休粮更不饥。云：如何是奉？师曰：背时作么生？又曰：只知朱紫贵，孤负本来人。云：如何是功？师曰：放下镬头时作么生？又曰：撒手端然坐，白云幽处闲。云：如何是共功？师曰：不得色。又曰：素粉难沈迹，长安不久居。云：如何是功功？师曰：不共。又曰：混然无讳处，此外更何求？

据大慧宗杲解释，云：

> 向，谓趣向此事。答“吃饭时作么生”，谓此事不可吃饭时无功勋而有间断也。
>
> 奉，乃承奉之奉，如人奉事长上，先致敬而后承奉。向乃功勋之所立，才向即有承事之意故。答“背时作么生”，谓此事无间断；奉时既尔，背时亦然。言背即奉之义，盖奉背皆功勋也。
>
> 功，即用也。答“放下锄头时作么生”，把锄头言用，放下锄头是无用。师之意谓用与无用皆功勋也。
>
> 共功，谓法与境敌。答“不得色”，乃法与境不得成

一色。正用时是显无用底，无用即用也。

功功，谓法与境皆空，谓无功用大解脱。答“不共”，乃无法可共。不共之义，全归功勋边。如法界事事无碍是也。尔面前无我，我面前无尔。①

根据上述解释，可以看出，五位功勋主要用以判断禅僧悟解的浅深。它基本上可以归纳为三个层次（阶位）。向、奉表示信仰的建立，但缺乏悟解。功、共功表示悟解的初步，尤其是在对外境（色法）的否定方面达到了一定水平。良价对“共功”一位有如下偈颂：

众生诸佛不相侵，山自高兮水自深；万别千差明底事，鹧鸪啼处百花新。②

这里描述的是对外境予以否定以后的境界，属于初步悟解以后的看法，比世俗见解要高一层次。功功，表示彻悟，完全解脱，属佛的境界。所以良价对此一位的偈颂云：

头角才生已不堪，拟心求佛好羞惭；迢迢空劫无人识，肯向南询五十三。③

既入彻悟之境，便可任运自由，纵横舒畅，“如法界事事无碍。”曹洞宗教人追求的，正是“无功用大解脱”的这一“功功”阶位。

因引，“功勋五位”说也是以否定客观事物的存在为宗旨的；所谓解脱成佛，首要的是世界观的根本转化。“功勋五位”同时指出，信仰的建立是解脱的先决条件（向、奉）；而要解脱还应有具体的修习过程（功、共功）；在上述条件下，才会有无“功用”的自由解脱。

---

① 《人天眼目》卷三。

②③ 《洞山语录》

“五位王子”和“主种内绍外绍”两种施设主要用以说明解脱的依据。它们由本寂建立。“五位王子”是指：诞生、朝生、末生、化生、内生。据石霜楚圆所作的解释，诞生王子为内绍嫡生，故云“正位根本智，储君太子也。”[1] 朝生王子为庶生，外绍臣种，属宰相之子，故“已落偏位，涉大功勋”。末生王子为群臣位，故“有修有证”。化生王子为将军位，故“借位明功”。内生王子与诞生王子根本同出，也为内绍。[2]可见，“五位王子”可与“王种内绍外绍”互相印照，其中，“诞生”、“内生”二位属内绍，其他三位则属外绍，慧洪进而解释道：

> 此如唐耶中令、李西平，皆称王，然非有种也，以勋劳而至焉。高祖之秦王、明皇之肃宗，则以生帝之家，皆有种，非以勋劳而至者也。谓之外绍者，借功业而然，故又名曰借句。[3]

这也是一种比喻。内绍在解脱论的意义上是指“不假修证，本自圆成”，所以说“无功之功”；外绍则指“有修有证”，“涉大功勋”，所以说“借功业而然”。这一比喻主要说明解脱和成佛的根本原因是在本自圆成的佛性。曹洞禅对“诞生”、“内生”二位予以特殊地位，说明他们对不假修证而成佛的顿悟思想的高度重视，认为只要体验得自己本具真如佛性，便可不假修证而顿悟成佛。这也可以说是从根机上来讲的，即认为利根之人不须经过长期修习即可解脱。但在另一方面，曹洞禅的解脱论又同时肯定有借修证而成佛的可能，给渐修之说保留适当位置。“朝生”、“末生”、“化生”三位便是借功业有修有证而成佛的阶位。石霜在答“如何是末生王子”时云：“修

---

①②③《人天眼目》卷三。

途方觉贵，渐进不知尊”，[1] 指出曹洞禅没有放弃通过渐修而获解脱的途径。洞山关于“末生”一位的颂云：

> 久栖岩岳用功夫，草榻柴扉守志孤。十载见闻心自委，一身冬夏衣缣无。澄凝愁看三秋思，清苦高名上哲图。业就巍科酬极志，比来臣相不当途。[2]

此颂趣旨与石霜之答完全一致。曹洞宗人之所以重视坐禅，在这里也能见到相应的理论依据。

据载，洞山良价又曾以“三路”（三种手段）接引不同根机的学人。“三路”是：鸟道、玄路、展手。其中“鸟道”一路表现为直截的自悟和顿悟的解脱论。

> 僧问：师寻常教学人行鸟道，未审如何是鸟道？师曰：不逢一人。曰：如何行？师曰：直须足下无丝去。曰：只如行鸟道，莫便是本来面目否？师曰：阇梨因什么颠倒？曰：什么处是学人颠倒？师曰：若不颠倒，因什么认奴作郎？曰：如何是本来面目？师曰：不行鸟道。[3]

良价的回答，意思是教人从自身去求解，放弃外向追求。鸟道不逢一人，崎岖难行；佛性圆成妙明，人人具足。解脱之道不劳反复指点，需是直下体悟。这主要是针对利根学人的教学方式。

至于“玄路”的设立，重点用以对治“三种渗漏”中的“语渗漏”。大阳警玄于“语渗漏”作案语云：

> 体妙失宗者，滞在语路，句失宗旨。机昧终始者，谓当机暗昧，只在语中，宗旨不圆。句句中须是有语中

---

①② 《人天眼目》卷三。

③ 《景德传灯录》卷一五、“无丝”一作“无私”。

无语，无语中有语，始得妙旨密圆也。[1]

这里表述的是有关说话的要点问题，与临济禅的“三玄三要”有类似之处。它要求禅师以玄妙语言去引导人悟解禅的宗旨，而学人也应从玄言之中去体会禅的意义，从而不死于句下。曹山本寂视“金锁玄路”为“三种纲要”之一，[2] 其颂云：“交互明中暗，功齐转觉难；力穷忘进步，金锁网鞔鞔。”[3] 根据这一偈颂考察，则“玄路”的施设并未混同于“三玄三要”，而是仍然坚持了自家的立场和特色，因为它的落脚点是在“回互”上。这也就是说，它要求禅师在语言的应用中始终贯穿偏正回互的根本原则。于是，曹洞“回互”的宗旨不仅成为哲学世界观的核心，而且也贯彻到了宗教解脱论以及教学过程中。

良价在他所作的《玄中铭》中说：

> 举足下足，鸟道无殊。坐卧经行，莫非玄路。向道莫去，归来背父。夜半正明，天晓不露。

其序又说：

> 寄鸟道而寥空，以玄路而该括。然虽空体寂然，不乖群动；于有句中无句，妙在体前；以无语中有语，回途复妙。[4]

可见，曹洞禅把鸟道、玄路两种施设看作接引学人，使之获取解脱的重要途径。“夜半正明，天晓不露”一语，在《玄中铭》中用以说明“玄路”，而在《宝镜三昧歌》中则用以阐述明暗“回互”。“夜半正明”形容暗中有明，“天晓不露”形容明

---

①③《人天眼目》卷三

②另外两种是：敲唱双行，理事不涉。

④《洞山语录》

中有暗；明和暗不是单独的存在，而应在相互对待中体现。这样的"回互"也就是"妙挟"，又称"敲唱并用"。本寂《解释洞山五位显诀》，主要也是从"不落有语无语"上来说明"回互"的。[1]

为了体现这种以偏正回互为根本宗旨的曹洞思想，他们把"五位君臣"、"五位功勋"、"五位王子"等一齐纳入偏正回互之中，构成一个绵密完整的体系。这一体系不仅有具体的论述，有形象的偈颂，还有各种图式显示。曹山本寂曾作《五位君臣图》和《五位功勋图》，[2] 以"◓"为"正中偏"，表示君位；以"◒"为"偏中正"，表示臣位；以"⦿"为"正中来"，表示君视臣；以"○"为"兼中至"，表示臣向君；以"●""为"兼中列，表示君臣合。其《五位功勋图》如下：

◓	正中偏	诞生 内绍	君位	向	黑白未变时
◒	偏中正	朝生 外绍	臣位	奉	露
⦿	正中来	末生 隐栖	君视臣	功	有句无句
○	兼中至	化生 神用	臣向君	共功	各不相触

①见《曹山语录》

②《人天眼目》卷三。

● 兼中到 内生
不出 君臣合 功功 不当头

可见，在五家禅中，不只是沩仰宗有圆相，上图所示也是一种圆相，它是曹洞宗对体用、理事、空有、真俗等种种关系的“回互不回互”的形象化说明。图中黑色部分表示暗，暗是正，是君，是体；白色部分表示明，明是偏，是臣，是用。

综上所述，曹洞禅的哲学世界观和宗教解脱论包含着某些朴素辩证法的因素。它在一定程度上揭示了本质与现象、一般与个别，乃至永恒与暂时、无限与有限、同一与差别之间的相互区别和联系，即这些矛盾的对立统一关系。但是，我们必须指出，曹洞禅创立者的真正意图，是要使禅僧从这些矛盾关系中，通过“回互”，体会“即事而真”，觉悟真如佛性，从而抛弃现实差别的、相对的、有限的、暂时的世俗领域，进入无差别的、绝对的、无限的、永恒的精神境界。这样，它的辩证思想不仅无法得到展开，并且最终被宗教目的所扼杀。良价《玄中铭》之序，对“回互”学说又有如下概括性描述：

> 入理深谈，以无功而会旨。混然体用，宛转偏圆，亦犹投刃挥斤，轮扁得手。虚玄不犯，回互傍参。……是以用而不动，寂而不凝；清风偃草而不摇，皓月普天而非照。苍梧不栖于丹凤，澄潭岂坠于红轮。独而不孤，无根永固；双明齐韵，事理俱融。是以高歌雪曲，和者还稀；布鼓临轩，何人鸣击。不达旨妙，难措幽微。倘或用而无功，寂而虚照，事理双明，体用无滞，

玄中之旨，其有斯焉。

一方面，他要通过体用、理事的回互，指出各种矛盾的对立统一关系；另一方面，为了突出真如本体的至高无上性，他又不得不陷入僧肇式的形而上学。①

三、曹洞禅的历史影响

五家禅的诞生意味着佛教中国化的接近完成。就五家禅内部而言，如果说临济宗带有与老庄道家思想结合的倾向，那么曹洞宗主要表现为与传统的儒家思想的结合。临济宗在中国思想史上有自己特殊地位，曹洞宗同样对中国哲学思想产生过深远影响。

禅宗成立、发展和独盛的历史，也是唐王朝衰落、分裂、灭亡的历史。后期禅宗即是分崩离析的政治局面和相对活跃的思想环境的产物，因此其内部各派必然表现出各自的特点，以此成为派系独立的根据。从源流上看，五家禅虽然同源于曹溪慧能，却又分别出自曹溪门下两大分支。思想学说方面，临济禅和曹洞禅分别是这两大分支的代表。清凉文益在《宗门十规论》中，既把各家禅看成是理事圆融基础上的统一，又指出它们内部不同风格的存在；他特别以临济宗

---

①僧肇之《物不迁论》云："旋岚偃岳而常静，江河竞注而不流，野马飘鼓而不动，日月历天而不周。"良价之说与此颇相类似。

和曹洞宗为例，进行了对照说明。吕澂先生通过对临济、曹洞两家的考察、研究，指出：这两家禅代表了南岳、青原二系，在根本思想上原来就有出入，“由临济传下来的南岳一系的特点，是他们逐渐发挥出来的‘触目是道’；而由曹洞传下来的青原一系，其特点则发挥为‘即事而真’”。[①]“即事而真”借“偏正回互”而表现，其用意之一，就是要与儒家思想调和，使之不相违背。

曹洞宗以“五位君臣”、“五位王子”、“王种内绍外绍”等充满封建伦理色彩的概念来表述“偏正回互”，虽说是为了便于禅僧接受而采取的一种比喻方式，但这种方式本身就足以令人寻味。况且在比喻的应用过程中，还是可以清楚地看出其中受传统儒家伦理观念影响的印迹。《宝镜三昧歌》中说：“臣奉于君，子顺于父。不顺非孝，不奉不辅。”这显然已超出了通常比喻的意义。在有关“五位王子”的释义中，曹洞宗人完全以现实生活中的伦理原则展开，如“朝生王子”颂有云：“万卷积功彰圣代，一心忠孝辅明君”；又如“内生王子”颂有云：“只奉一人天地贵，从他诸道自分权。紫罗帐合君臣隔，黄帘阃垂禁制全。”据载，良价在辞母出家之时，曾作《辞北堂书》，内中反复申述了父母养育之恩，表达他学佛而不废孝行，愿出家后继续行孝报恩的思想。他写道：

> 伏闻诸佛出案世，皆从父母而受身；万汇兴生，尽假天地而覆载。故非父母而不生，无天地而不长；尽沾养育之恩，俱受覆载之德。……虽则乳哺情至，养育恩深，若把世赂供资，终难报答；作血食侍养，安得久长？故《孝经》云：虽日用三牲之养，犹不孝也。相牵

① 《中国佛学源流略讲》第247页。

沈没，永入轮回。欲报罔极深恩，莫若出家功德。截生死之爱河，越烦恼之苦海。报千生之父母，答万劫之慈亲。三有四恩，无不报矣。

其后，在去嵩山受戒前，又作《辞北堂书》，再次申述了自己的恩孝思想，内云：

阿兄勤行孝顺，须求水里之鱼。小弟竭力奉承，亦泣霜中之笋。夫人居世上，修己行孝，以合天心。僧有空门，慕道参禅，而报慈德。①

本寂则“少慕儒学”，②“其邑唐季多衣冠，士子侨寓，儒风振起，号小稷下焉。寂少染鲁风，率多强学。”③ 他曾深受儒家思想的熏陶。可见，良价和本寂师徒俩都具有高度的儒学修养和对儒家伦理的兴趣。所以，曹洞宗通过“回互”学说与儒家思想调和融合，应是情理中事。

曹洞禅与儒学的调和，可举一突出的例子。在《宝镜三昧歌》中，有关五位的‘偏正回互”的解释，直接借用了《易经》的原理。它以《易经》中阴、阳二爻的对照变化来展开自身偏、正二位的回互圆融。阳爻“——”表示正、体、君、空、真、理、黑，阴爻“——”表示偏、用、臣、色、俗、事、白。《宝镜三昧歌》云：“重离六爻，偏正回互，叠而为三，变尽成五”。就是说，取《易经》“离”卦之爻回互叠变可成“三位”，在此基础上再予变化则成“五位”。具体变化是：“离”卦“☲”，首先予以重叠，成为“重离”卦“䷝”；再取“重离”卦中间二爻置于上下，成为“中孚”卦“䷼”；然后又取“中

---

① 《洞山语录》

② 《景德传灯录》卷一七

③ 《宋高僧传》卷一三《曹山本寂传》。

孚”卦的中间二爻置于上下，则成“大过”卦“䷛”；若再取“大过”卦的中间二爻置于上下，则可还原成“重离”卦。所以是“三变而止”，即“叠而为三”。但是，若取“离”卦的中爻回于下，则可成“巽”卦“䷸”；若取“离”卦的中爻回于上，则可成“兑”卦“䷹”。这样，合起来共成五卦变化，所以称“变尽成五”。这就是说，曹洞宗“偏正五位”的成立和变化与《易经》“离”卦的变化道理相通，从而为自己的学说找到了儒家经典的依据（或许正是受了《易经》的启发而作）。

在此基础上，本寂的《五位旨诀》直接把“君臣五位”和《易经》上述五卦的某些思想结合起来，说：

> 正中来者，大过也，全身独露，万法根源，无咎无誉。偏中至者，中孚也，随物不碍，木舟中虚，虚通自在。正中偏者，巽也，虚空破片，处处圆通，根尘寂尔。偏中正者，总也，水月镜像，本无生灭，岂有踪迹。兼中到者，重离也，正不必虚，偏不必实，无背无向。[①]

其后，云外云岫的《宝镜三昧玄义》也说：

> 重离，《易》之二五。离者，丽也，明也；二五重离也，中正之所也。叠而为三者，正中偏、偏中正、正中来也；变尽成五者，兼中至、兼中到、通前为五也。三则由渐入顿，五则由顿入渐，化众生，同归涅槃。

他们都有意识把“偏正回互”与儒家经典加以调和，欲以儒学为援，更有效地达成自己的目的。

曹洞思想与儒家学说的调和融合，使该宗在教学方面表现出强烈的自家风格。

---

① 《曹山语录》

曹洞的风格，后人概述为：

家风细密，言行相应，随机利物，就语接人。看他来处，忽有偏中认正者，忽有正中认偏者，忽有兼带，忽同忽异。示以偏正五位、四宾主、功勋五位、君臣五位、王子五位、内绍外绍等事。[1]

也有人把它归结为"敲唱为用"，即师徒间经常相互交往，以回互不回互之妙用，使弟子得以悟入。云岩昙晟送别洞山良价时，师徒间曾留下一长段对话；而当曹山本寂告别洞山良价时，良价也给他留下了一段教诲。他们的传授方式比较温和，不用棒喝。从林有"临济将军，曹洞土民"之说，意谓曹洞接引学人，好比精耕细作田土的农夫，绵密回互，妙用亲切，反复叮宁嘱咐。这是按儒家的方式展开的教学，师徒间的关系带有儒家的伦理色彩。如良价与其弟子的对话：

问：寒暑到来，如何回避？师曰：何不向无寒暑处去？曰：如何是无寒暑处？师曰：寒时寒杀阇梨，热时热杀阇梨。

问僧：世间何物最苦？曰：地狱最苦。师曰：不然，在此衣线下不明大事，是名最苦。[2]

又如本寂与其弟子间的对话：

曰：子归就父，为甚么父全不顾？师曰：理合如是。曰：父子之恩何在？师曰：始成父子之恩。曰：如何是父子之恩？师曰：刀斧斫不开。

问：世间甚么物最贵？师曰：死猫儿头最贵。曰：为甚么死猫儿头最贵？师曰：无人著价。[3]

---

① 《人天眼目》卷三。

②③ 《五灯会元》卷一三。

这种师徒间的对话就如同世间父亲对儿子的循循善诱、谆谆教导。这种风格与临济宗显然有重大区别，形成十分鲜明的对照。原因之一，临济受老庄道家和魏晋玄学的思想影响较大，而曹洞则注意与儒家学说的调和融合。

曹洞宗的成立晚于临济宗，为了表示它优于临济宗，扩大本宗的影响，一开始便以批评临济禅的面目出现。如据载：

> 师（良价）与密师伯行次，指路傍一院曰：里面有人，说心说性。伯曰：是谁？师曰：被师伯一问，直得去死十分。伯曰：说心说性底谁？师曰：死中得活。[1]

所谓"说心说性"者，是指临济禅。在良价看来，这种禅只是求"死中得活"，不能解脱。此外，临济禅立"四宾主"以测试师徒双方见解，衡量各人学识之真伪，曹洞禅也有"四宾主"之说，[2] 但他们声明，曹洞的"四宾主"与临济的不同，说：

> 四宾主，不同临济。主中宾，体中用也；宾中主，用中体也；宾中宾，用中用，头上安头也；主中主，物我双忘，人法俱泯，不涉正、偏位也。[3]

这就是说，临济禅是就师徒关系上讲宾、主的，而曹洞禅是就体、用关系上讲宾、主的；以体、用关系说，便不离曹洞宗旨——偏正回互。良价还批评临济禅，说它的四宾主无法

---

① 《洞山语录》

②或云"五位宾主"。大阳警玄云："正中偏，乃垂慈接物，即主中宾；第一句夺人也。偏中正，有照有用，即宾中主；第二句夺境也。正中来，乃奇特受用，即主中主；第三句人境俱夺也。兼中至，乃非有非无，即宾中宾；第四句人境俱不夺也。兼中到，出格自在，离四句绝百非，妙尽本无之妙也。"见《人天眼目》卷三。

③ 《人天眼目》卷三。

“辨得”：

阿那个是[illegible]梨主人公？僧曰：见[illegible]对次。师曰：苦哉，苦哉！今时人例皆如此，只是认得驴前马后，将为自己。佛法平沈，此之是也。客中辨主尚未分，如何辨得主中主？[1]

临济禅继承和发扬洪州传统，以心性为起点，根据庄子所提示的“天地与我并生，而万物与我为一”思想原则，提倡“平常心是道”的学说，主张“立处即真”的自悟，强调了意识主体的自觉。义玄认为，“佛法无用功处，只是平常无事，屙屎送尿，著衣吃饭，困来即卧”；佛道“触目皆是”，只要“处处不疑”，“随处作主，立处即真”，便“无不甚深，无不解脱”。人与道没有间隔，自然相合，本来相契，故义玄有偈云：“心随万境转，转处实能幽；随流认得性，无喜亦无忧”。而曹洞禅的“回互”学说认为，“回互”关系适用于一切方面，包括道与人之间。所以良价有偈颂云：“道无心合人，人无心合道。欲识个中意，一老一不老。”[2] 这一偈颂与他的得法偈相对应。这表明，良价从“道”的角度来看人，又从“人”的方面去悟入道。“道无心合人”，是说“道”无所不在，遍于一切，并非有意合人而自然合人。“人无心合道”，是说人虽本来无事，而虚妄如幻，自己造成与道的距离和隔阂，所以要“无心”，才能与道相契合。“人”与“道”有回互关系，但人并不就是道；真如本体是永恒的，而万物却是暂时的，所以说是“一老一不老”。这些，相当于得法偈中所说的“渠今正是我，我今不是渠。”这一见地显然比临济的要多出一段

---

[1] 《景德传灯录》卷一五。
[2] 《洞山语录》

葛藤。

"无心合道"说本是牛头禅的思想，是在江左般若学和郭象"无心"说基础上发展起来的。良价的上述偈颂，可以说是对牛头"无心合道"说的进一步发展。洞山良价早年曾以"无情说法"问云岩昙晟，对牛头的"道遍无情"说颇觉兴趣，他在得法后建立的偏正回互学说显然受到牛头形而上的哲学思辨影响，表现出与洪州门下不同的特色。

按照曹洞的见解，既然人与道表现出距离和隔阂，因而禅僧不仅需要懂得体用、理事的"回互"理论，而且还应借助静坐默究手段，才能加以克服，从而完成"人"（主体、偏、事）与"道"（客体、正、理）之间的融合统一。良价说："直须心心不触物，步步无处所，常无间断，始得相应"；"才有是非，纷然失心"。[1]

这就要求禅僧们具有自药山惟俨一脉相承下来的很高的坐禅工夫。

由于曹洞宗与临济宗在思想、风格方面各具千秋，所以在它们的发展过程中，终于至宋代而造成"默照禅"与"看话禅"的对立。宋代曹洞禅师天童正觉作《默照铭》，认为，"默为至言，照惟普应；应不堕功，言不涉听"；"廓尔而灵，本光自照；寂然而应，大用现前"。[2] 以为端身静坐、入定看心，只管合目闭眼，沉思冥想，就会产生般若智慧，达到与佛祖同一境界。因此，"默默忘言，昭昭现前"乃是参悟的正道。而临济禅师大慧宗杲则从自己所创"看话禅"角度猛烈攻击"默照禅"。指出，曹洞宗一味教人"闭眉合眼"、"摄心静

---

① 《洞山语录》

② 《天童正觉禅师广录》卷八。

坐"、"忘情默照"，追求偏正"回互"、理事"圆融"，其结果只会使人"转加迷闷，无有了期"，距离禅宗"明心见性"的"顿悟"教旨越来越远。[1]

与临济宗相比，曹洞宗大致代表了禅宗内部较为保守、消极的那部分因素，它在思想上表现出向达摩禅复归的趋向，而又与北宗禅比较接近。"默照禅"的思想渊源，出现在达摩"凝住壁观"的"安心"法门中，以神秀为代表的北宗禅比较忠实地继承了它。杜朏在《传法宝记》的后论中提到过"默照"禅法，云：

不动，斯定矣；不取，斯惠矣；妄灭，斯真矣；性融，斯如矣。……斯亦默照之端，真之纯味也。

神秀在弘忍门下"受得禅法。禅灯默照，言语道断"，[2] 确实如上所述。

中国曹洞宗后来传入日本，日本曹洞宗便以"只管打坐"为坐禅要诀，注重静坐默然，于静坐中开悟，继承的是宋代默照禅的传统。

现在我们就曹洞宗理论思维的某些方面作进一步考察，从思想史的角度作出评价。

曹洞宗断然否认现实世界的物质存在是一切现象的基础，但是为了更有效达成宗教目的，他们不得不虚构出现象与本质的关系。在他们看来，万物的根源是真如本体，森罗万象只是真如本体的显现和变幻。真如是第一性的，是"君"；现象是第二性的，是"臣"。

在中国哲学思想史上，有关本质与现象关系问题展开初

---

[1] 《大慧普觉禅师语录》卷二五

[2] 《楞伽师资记》

步探索是在魏晋时期。“体”和“用”在魏晋玄学中已成为一对重要哲学范畴。王弼说，世界上一切事物（有）只是现象（末），而在这些现象之后，之上，有一更为本质的东西“无”，“无”决定着万有的存在。所谓“天下之物，皆以有为生；有之所始，以无为本；将欲全有，必反于无也”。[1]“无”，并不是空无，而是世界万物的本体。王弼认为，要“守母以存子”，不能“舍本以逐末”，提出要透过现象去把握本体。虽然这种观点只是唯心主义的虚构，但它由不以认识现象为满足，进而探索比现象更为根本的东西，就哲学思维上说，无疑比汉代元气自然论有所深化。

郭象的玄学同样把“有”看成是现象，而把“无”看成是本体。但他在王弼和裴頠的基础上有所深化。由于贵无论和崇有论在一些问题上难以自圆其说，于是他提出了“独化”和“玄冥之境”这两个新范畴来表述现象和本体。郭象认为，事物“独化”的“相因之功”，不是造物主的安排，而是自然而然产生的，并且由“独化”必然通向“玄冥之境”。

魏晋时期，佛学的本体论思辨依附于玄学而展开。东晋释支遁把佛、玄共通的范畴“无”解作“理”，说：

> 赖其至无，故能为用。夫无也者，岂能无哉？无不能自无，理亦不能为理。理不能为理，则理非理矣；无不能自无，则无非无矣。
>
> 至理冥壑，归乎无名；无名无始，道之体也。
>
> 故理非乎变，变非乎理；教非乎体，体非乎教。故千变万化，莫非理外。[2]

---

[1] 《老子注》

[2] 《大小品对比要抄序》见《书三藏记集》卷八。

他把"理"说成是在万物之上，超越生灭变化的冥寂的本体。其后不久，释僧睿也认为，"《般若波罗蜜经》者，穷理尽性之格言，菩萨成佛之弘轨也"；"论其穷理尽性、夷明万行，则实不如照；取其大明真化、解本无三，则照不如实"。[1]"穷理"一词在这里意谓探求精神本体。可见，他们事实上已开始把"理"作为独立的哲学范畴加以使用了。

南北朝时期，体用关系的讨论借形神之辩继续进行。梁武帝《立神明成佛义记》云："夫心为用本，本一而用殊，殊用自有兴废，一本之性不移。"[2] 意思是说，万物是心的幻化，心的本体"性"寂然不动，性的作用"心"则有生灭兴废功用。沈绩为之序曰："窃惟事与理亨，无物不识；用随道合，奚心不辨？"他从理事关系上强调了向本体复合回归的必要。

隋唐佛学发展了本质与现象关系的论述，建立起完整、系统的体用一致说或理事无碍说。华严宗学者依据《华严经》，宣扬"法界缘起"思想，把佛教最高境界的真如世界称作"理"世界，着重阐发了从"理事无碍"到"事事无碍"的思想，受到武则天等最高封建统治者的欢迎。"理事无碍"，是指现象与本体无二无别，无碍圆融。法藏认为，理与事的关系是体与用的关系，而体用是相即的、统一的。他说：

> 事虽宛然，恒无所有，是故用即体也，如会百川以归于海。理虽一味，恒自随缘，是故体即用也，如举大海以明百川。[3]

法藏进而认为，"理遍于事"，"事遍于理"，基中起根本作用的

---

① 《小品经序》，见《出三藏记集》卷八。

② 《弘明集》卷九

③ 《华严义海百门》

是"理"。"事"只是虚幻的，无自性的，它们不能独立存在，必须依靠理。同时，根据体用相即原则，理又须在具体的事中得以体现。杜顺说：

能遍之理，性无分限；所遍之事，分位差别。一一事中，理皆全遍，非是分遍。何以故？以彼真理不可分故。是故一一纤尘，皆摄无边真理，无不圆足。

能遍之事，是有分限；所遍之理，要无分限。此有分限之事与无分限之理全同，非分同。何以故？以事无体，还同理故。是故一尘不坏，而遍法界也。①

这就是说，真如本体不可分割，但寓于每一有分限的事中；同时，事物虽有分限，却全同于理，每一事物都摄真如本体。法藏将这一理事无碍关系概括为"一即一切，一切即一"。同一本体显现为纷然杂陈的各种事物，是为"一即一切"；千差万殊的事物归结为同一本体，是为"一切即一"。为了说明上述原理，法藏曾

为学不了者设巧便，取鉴十面，八方安排，上下各一，相去一丈余，面面相对；中安一佛像，燃一炬以照之，互影交光。学者因晓刹海涉入无尽之义。②

每一镜中，不止有其他镜的影，而且有其他镜中的影的影。在为武则天讲《华严经》"法界缘起"观时，法藏又以殿前金师子为例加以说明：

师子眼、耳、支节，一一毛处，各有金师子；一一毛处师子，同时顿入一毛中。一一毛中，皆有无边师子；又复一一毛，带此无边师子，还入一毛中。

---

① 《华严法界观门》，见澄观《华严法界玄镜》。

② 《宋高僧传》卷五《法藏传》。

一全是多，方名为一；又多全是一，方名为多。多外无别一，明知是多中一；一外无别多，明知是一中多。[1]

华严宗"理事无碍"学说，最终要想说明的是：世界的一切都是真如本体的映像或体现，它们在真如之体的作用下，圆融统一，没有矛盾冲突，现实世界是一个和谐的、完美的世界。法藏说，领会了这一道理，

当知一尘即理即事，即人即法，即彼即此，即依即正，即染即净，即因即果，即同即异，即一即多。[2]

由此看来，这种学说已不只是单纯的佛教哲学，而且还具有一定的现实目的；它曲折地表达了对现实社会秩序的肯定，对武氏政权的支持。

华严宗的上述理事关系学说后来为天台宗荆溪湛然接受，并由此而发展建立起"无情有性"说。湛然认为，佛性是永恒的精神实体，世界一切都是佛性的具体表现："一尘、一心，即一切生佛之心性"，因此，

万法是真如，由不变故；真如是万法，由随缘故。子信无情无佛性者，岂非万法无真如耶？故万法之称，宁隔于纤尘；真如之体，何专于彼我？[3]

真如佛性既是世界之本源，它遍于一切，无所不在，则无情必应与有情一样具有它。湛然认为，现象只能作为精神实体的变现而存在；现象虽多种多样，但最后的精神实体只有一个，即真如佛性：

---

① 《华严金师子章》
② 《华严妄尽还源观》
③ 《金刚经》

是则无有无波之水，未有不湿之波。在湿讵间于混澄，在波自分于清浊。虽有清有浊，而一性无殊；纵造正造依，依理终无异辙。[1]

真如是不可分的，万法所体现的真如之体应是完整的；但万法又统摄于真如。天台宗学者所论述的这种真如与万法的关系，便是与华严宗一致的理事关系。

曹洞宗“偏正回互”学说，可以看作是对华严宗和天台上述思想的综合及改造，同时它又是通往宋代理学唯心主义理事关系学说的桥梁。

石头希迁的《参同契》说，“门门一切境，因互不回互”。这“门门一切境”已与华严理事关系论有密切联系，是对华严宗“十玄无碍”说的运用。[2] 曹洞宗“偏正回互”学说在对希迁《参同契》发挥的同时，吸收了华严理事学说和天台“水波之喻”。洞山良价的《宝镜三昧歌》表现出与华严宗法藏“镜灯之喻”相一致的理事圆融观；他还通过“无情说法”公案，接受天台“无情有性”说，把真如佛性移入众生，把佛变成人的内心世界。

---

[1] 《金刚碑》

[2] 华严经·贤首品》在描述佛的境界时，说一微尘中有无量世界，而这些世界又具柒净、广狭、有佛无佛等不同情况，犹如天帝网、交相涉入。《华严经》还用教义、事理、境智、行位、因果、依正、体用、人法、逆顺、感应等十对名目说明世界万物的圆融无碍关系，显示“海印三昧”或“华严三昧”境界。据此，智俨在他所著的《华严一乘十玄门》中首先提出“十玄无碍”的理论，以阐明华严法界缘起相即相入的思想。他的理论为法藏继承并发展。由于两人立说有所不同，故有“古十玄”和“新十玄”之区别。法藏同时还指出：“此十门同一缘起，无碍圆融，随有一门，即具一切”（见《华严经探玄记》卷一）。由十玄门的圆融无碍便可及于现实世界一切的圆融统一。

我们认为，由石头希迁的《参同契》发端，这一系统的禅始终注重哲学的思考，在体用关系、理事关系上作思辨的论证，其根本原因出于对华严学说的吸收。比如，云门宗承希迁之说，认为万事万物都体现真如，重视一切现成、即事而真的思想。文偃关于“云门三句”中“函盖乾坤句”的颂云：“乾坤并万象，地狱及天堂；物物皆真现，头头总不伤”。[①]上至在堂，下至地狱，所有森罗万象，都由真如变现，因而，事事物物“本真本空”，一色一味“无非妙体”。他们对“随波逐浪句”解释道：“随波逐浪任高低，放去收来理事齐；一等垂慈轻末学，奈缘潦倒带尘泥。”[②] 可见云门宗也从理事圆融统一上来作哲学思考。又比如法眼宗，清凉文益作《宗门十规论》，以“一切现成”之说为原则，提出“理事不二，贵在圆融”，认为理事圆融并非人为安排，而是本来如此。他曾用华严宗“六相圆融”教义来论证世界“同异具济，理事不差”。文益弟子天台德韶发扬“一切现成”说，认为，“佛法现成，一切具足。古人道，圆同太虚，无欠无余。若如是，且谁欠谁剩，谁是谁非？”[③] 劝导参禅弟子，不必离开世间而随处得悟。他以华严思想开堂示众云：“一毛吞海，海性无亏；纤芥投锋，锋利无动。”并作偈颂道：“暂下高峰已显扬，般若圆通遍十方；人天浩浩无差别，法界纵横处处彰”。[④]这表达的实际上是理事圆融无碍思想。

青原、石头一系因与华严学说相联系，其后所成立的各宗大多转向理论方面的兴趣，从而也就难以实现南岳、马祖

---

① 《云门语录》

② 《人天眼目》卷二。

③④ 《景德传灯录》卷二五。

一系的那种直下承当。宋以后“禅教一致”说的大力提倡和发扬，主要也是由青原、石头的后裔们担当。

理学受《华严》思想和华严学说的影响，早已是公认的事实。但是，理学家并非由直接研究《华严》而受其影响，主要通过禅学、尤其是所谓华严禅而发生作用。当周、张、二程建立理学体系之时，华严宗衰微已极，与此同时，禅宗却仍保持着兴盛的局面。宋代禅宗各家受时代潮流影响，原有的个性渐趋消失，圆融调和思想不断发展。宋代理学家接受华严理事关系说，主要通过与禅僧的频繁交往以及对“华严禅”的认真领会。禅宗各派中，与华严学说最为相近的，当数曹洞禅。程朱理学的许多重要学说、观点，带有曹洞禅“偏正回互”理论的印迹。

程颐在《程氏易传序》中说:“至微者理也，至著者象也。体用一源，显微无间。”这一“体用一源”的思想为后世理学家们反复申述，成为宋明理学体用关系说的基础。朱熹在对此作解释时发挥说:

自理而言，则即体而用在其中，所谓一源也。自象而言，则即显而微不能外，所谓无间也。①

在理学家看来，所谓“体”、“用”，二者是统一的，“体”是“用”之体，“用”是“体”之体。这一“体用一源”说，与曹洞宗“偏正回互”学说的核心“五位君臣”说有紧密联系。“五位君臣”旨在说明体用（理事）的圆融统一，实现“君臣道合”的理想境界。“体用一源”说受其影响，也强调体用关系上的统一，以为即体即用，离体固非用，而离用亦非体。早在神秀的体用关系说中，受《起信论》“一心二门”说影响，透过“观心”要

---

①《答汪尚书》

门，指出体用既“分明”又“相即”的关系。我们业已指出，神秀这种观点与他本身受华严理事圆融思想影响相联系，曹洞禅的“回互”学说同样没有摆脱华严的影响，这就间接告诉我们：在曹洞禅与北宗禅之间的相似（或曹洞向北宗的复归）中，存在着华严思想这一中介力量。而这一中介，向理学提供了本体论的哲学资料。进而推之，它的源头又存在于《大乘起信论》的“一心二门”说中。朱熹曾说：“心有体有用。未发之前，是心之体；已发之际，乃心之用。[1] 这里所说“已发”、“未发”，虽用的是儒家的词汇，但“心有体用”之说实际上仍难以与佛学分清界线。

程朱理学以“理”为最高范畴，不厌其烦地谈论理事关系、道器关系，并提出与“体用一源”说相联系的“理一分殊”说。朱熹认为，宇宙最根本的理只是一个太极，太极是不能分割的整体，是谓“理一”；万物各有不同的理，万物各自的一理分别体现了太极的整体，是谓“分殊”。他说：“伊川说得好：理一分殊。合天地万物而言，只是一个理。及在人，则又各自有一个理。”[2] 他又说：“太极只是天地万物之理。在天地言，则天地中有太极；在万物言，则万物中各有太极。”[3] 朱熹这种观念不仅在思维方式上受了曹洞宗“回互”学说的启发，而且在理想境界上也有某种承袭关系。朱熹在论及“格物穷理”时认为，认识的至极是“一旦豁然贯通”。在他看来，格物是认识的初步，通过格物，体验分殊之理；分殊之理把握了，便能实现对太极之理的顿悟。根据“理一分殊”原理，他指出“万物各具一理，而万物同出一原，此可以推而

---

① 《朱子语类》卷五。

②③ 《朱子语类》卷一。

无不通也。”① 既然万物都是一理，只要把个别事物的理穷尽了，其他就可以类推。这种说法，既与曹洞的“即事而真”相通，而且也同法眼的“一切现成”一致。同时，朱熹又以与曹洞学者类似的口气说道：“心包万理，万理具于一心。不能存得心，不能穷得理；不能穷得理，不能尽得心。”② 穷理只要存心，心的顿悟便达到豁然贯通的境界：“吾心之全体大用无不明矣”。③

当然，需要注意的是，曹洞宗的学说，作为宗教哲学，毕竟与作为世俗哲学的程朱理学有显著分歧，这就是所谓“下一转语”的问题。程朱理学在对佛学加以吸收融合时，并不是取兼收并蓄态度，而是根据实际需要，取舍消化，为己所用。

程朱的理事说，即深受曹洞禅学影响，又坚持了传统儒学的世俗特色。他们认为，虽然体用统一、理事无间，但归根结底理是根本的。理，超越于万物之上而永恒存在着，同时又产生并支配一切，所谓“天下只有一个理”，④“未有天地诜，毕竟也只是理。”⑤ 他们又认为，理是天地万物的总规律、总法则，所谓“万物皆是一个天地理”⑥“举天下之事，莫不有理”。⑦ 作为“天理”，它不仅是自然界最高原则，而且也是社会的最高原则：“上下之分，尊卑之义，理之当也，

① 《大学或问》
② 《朱子语类》卷九。
③ 《补大学格物传》。
④ 《二程遗书》卷一八。
⑤ 《朱子语类》卷一。
⑥ 《二程遗书》卷二。
⑦ 《朱子语类》卷一三。

礼之本也。”[①]“未有君臣，已先有君臣之理；未有父子，已先有父子之理。”[②]封建道德原则是人所固有的先天本性，是宇宙本体理的体现；每个人既生而“天理完具”，则务必绝对服从“天理”。无论是曹洞学说，还是宋明理学，都最终特别推崇理，强调向理的回归、复合。但是，曹洞禅所说的“体”或“理”，指的是真如、法界，其性质是出世间的，属于佛学本体论；它所说的“用”、“事”，则指向世俗“偏见”和“误解”。它所主张的事对理的复合具有强烈宗教信仰色彩和目的。程朱在这方面“下一转语”，主要是利用了曹洞的思维方式和思想资料，在思想内容上则坚持了自己的立场。

---

① 《伊川易传》

② 《朱子语类》卷九五。

禅教一致和禅净合一思潮的兴起

一、宗密“华严禅”理论的确立

宗密（780——841），俗姓何，果州西充（今属四川）人。家本豪盛，少年时熟读儒书，后以为传统儒家学说不能解决人生根本问题，便转而志向佛教。据裴休《圭峰禅师碑铭》、赞宁《宋高僧传》卷六、道原《景德传灯录》卷一三、契嵩《传法正宗记》卷七等记载，宗密於唐宪宗元和二年（807）遇遂州大云寺道圆禅师（荷泽神会的三传弟子），并从道圆出家。次年，奉道圆之命谒见益州圣寿惟忠禅师；不久又在惟忠的启示下，北上洛阳，拜访奉国寺神照禅师。宗密在神照处首次接触到华严宗经典（法顺所著《华严法界观门》）。元和五年（810）宗密南下襄汉，遇恢觉寺灵峰，从受华严四祖澄观所著《华严经疏》，自是他由禅而转向华严。宗密自谓：

吾禅遇南宗，教逢《圆觉》。一言之下，心地开

通；一轴之中，义天朗耀。今复遇兹绝笔，罄竭於怀。①

次年，宗密修书澄观，述门人之礼，得澄观应允。不久，他亲赴长安拜谒澄观，并侍奉左右数年之久。其后，常住终南山草堂寺南圭峰兰若，从事诵经、修禅和著述。

宗密后来被尊为华严五祖，这不仅因为他曾受学於澄观，而且在华严思想学说方面又有新的发展。但他又是禅宗荷泽神会一派的传人，与禅门有着广泛、深刻的联系。②严格地说，宗密在禅宗的贡献和地位，远远超过他在华严宗的贡献和地位。他虽然在华严学说方面留下不少著述，但他的主要精力则在禅学的研讨上。在唐代诸多高僧中，宗密主要以禅宗学者的身份出现。在他晚年，以十年心血纂集成《禅源诸诠集》，成为禅学史资料的总集。虽然这部大著没有保存下来，但它的总序《禅源诸诠集都序》却至今仍是我们研究中国禅宗思想史及宗密禅教一致思想的重要历史资料。

宗密的佛学，是典型的以"华严禅"为核心的禅教一致学说。他的华严教义，融合了禅学；他的禅学，也统一了华严教义。进一步说，他以"华严禅"为基础，不仅会通了佛教内部的禅、教两门，而且还展开了佛教对儒、道两家的融合工作。宗密这种思想虽然在当时没有引起巨大反响，但实际上已潜化入禅、教各家，如后期禅宗曹洞、法

---

① 《景德传灯录》卷一三

② 宗密在《圆觉经大疏钞》和《中华传心地禅门师资承袭图》等著述中，均自称是荷泽神会的四传弟子。此后几乎所有禅宗史书，都有宗密的传，并视之为神会的四代法孙。

眼诸派均曾受宗密影响而吸取华严圆融思想为己用。入宋以后，宗密“教禅一致”思想被大力推广，成为时代佛学的一般潮流。

宗密认为，所谓“教”，是指佛的教导；所谓“禅”，即指佛的心意。他说：

> 教也者，诸佛菩萨所留经论也；禅也者，诸善知识所述句偈也。①

在他看来，禅宗以外的各宗派如天台、三论、唯识、华严等都以经论为依据进行研讨和修习。经是佛的训导，论是菩萨教说，所以称这些宗派为“教”或“教家”。而禅宗各派，则是遵照佛意展开修习，属於“以心传心”并特别重视“善知识”的句偈，因而称为“禅”或“禅家”。宗密提倡教禅一致，就是要把当时存在的天台、唯识、华严等教派与禅宗各派系加以统一融合，也就是裴休所说的“融瓶盘、钗钏为一金，搅酥酪、醍醐为一味”。② 宗密认为，教禅一致有层次之别，其中最高层次便是华严教与荷泽禅的融合。因此，“华严禅”集中体现着宗密教禅一致的精神。

宗密提倡教禅一致，有其现实的针对性，即为了解决佛教内部的矛盾。他认为，当时佛教界对禅教关系有错误认识，通常将它们看成各不相关乃至互相障碍的两个部分，“修心者以经论为别宗，讲说者以禅门为别法”。③这将不利於佛教自身的发展。其实，禅门和教家在理论方面或修行方面都是可以融合统一的。比如，因果修正不只属教门的理论，而且也是“禅门之本事”；即心即佛不专为禅宗所主张，而且也

---

①③ 《禅源诸诠集都序》卷一

② 《禅源诸诠集都序叙》

是“经论之本事”。[1]

宗密详细论证了教禅一致的理论，提出了所谓“十所以”的十条理由。

一，师有本末，凭本印末故。这是根本理由。宗密说：

> 经是佛语，禅是佛意，诸佛心口必不相违。诸祖相承，根本是佛亲付；菩萨造论，始末唯弘佛经。[2]

教家以经典为依据，经典是佛语的记录；禅门主张“以心传心”，“不立文字”，禅体现佛的心意。佛的言论和心意是一致的，决不互相违背，因此，教家和禅门本来统一，它符合佛的旨意，不应互相诋毁、攻击。历代祖师、菩萨深有领会，故而“未有讲者毁禅，禅者毁讲”[3]的情况，宗密指出，达摩自天竺而来，因见中国佛教以名数为解，事相为行，不懂得名相为指的道理，因而提出“月不在指，法是我心”。[4]达摩的禅“非离文字说解脱”，主张“藉教悟宗”，其弟子辈则以《楞伽》以为“心要”。只是今日，才有教禅的种种相互非议。

二，禅有诸宗，互相违阻故。据宗密统计，禅宗派别在当时已有百家之多，而具有代表性的则有十室。它们不仅宗义有别，而且互相乖阻，“各皆党己为是，斥彼为非”。[5]宗密认为，派别不是固有的，因而可以消除；只要共同以佛说为依据，就不会有派别矛盾。他说：

> 谓以法就人即难，以人就法即易。人多随情互执，执即相违，诚如冰火相和，矛盾相敌，故难也。法本称理互通，通即互顺，自然凝流皆水，钚钏皆金，故易也。[6]

---

①②③④⑤⑥《禅源诸诠集都序》卷一

三，经如绳墨，指定邪正故。宗密认为，对於中下根器者来说，可由禅师随分指授，但对上根禅者，则应“悟须圆通”，若“未究佛言，何同佛见”？所以说：“绳墨非巧，工巧者必以绳墨为凭；经论非禅，传禅者必以经论为准”。[①]

四，经有权实，须依了义故。宗密认为，佛所说的各种经典，因对象不同而内容有别，但“文或敌体相违，义必圆通无碍”。[②]因此，要确切领会经典中的“佛意”，就须借助於禅宗。

五，量有三种，勘契须同故。宗密认为，判断是否真理的标准有三个：现量（感觉经验）、比量（推理证明）、佛言量（佛经证明）。要获取真理，必须具备三种“量”，“故须三量勘同，方为决定”。[③]禅宗用的是现量、比量、而教家用的是佛言量，都不全面，须互补统一。

六，疑有多般，须具通决故。宗密认为，当时佛教界对教家与禅门之间的关系存在许多困惑和问题，禅宗颇受各方质疑，这主要由於偏执，“所难之者，情皆偏执。所执各异，彼此互违”。[④]如果从禅教一致的角度看，一切疑团都会消解。

七，法义不同，善须辨识故。这里，“法”指的是“一心”，“义”指的是一心的“真如”、“生灭”即性、相。宗密依据《大乘起信论》，说道：“马鸣菩萨以一心为法，以真如、生灭二门为义”。[⑤]不变、随缘，真如、生灭，性、相，都总摄於一心，“皆是一心上义”。他指出，“今性、相二宗互相非者，良由不识真心”，又说：“今时禅者多不识义，故但呼心为禅；讲者多不识法，故但约名说义。随名生执，难可会

①②③④⑤《禅源诸诠集都序》卷一

通”。[1] 因此，教家与禅门的一致，从法、义的统归於一心上也可得到证明。

八，心通性相，名同义别故。这是宗密进一步对上述观点的说明。佛教经论关於“心”有多种说法，或以为心就是佛，或以为心就是贼；或以善恶、染净论心，或以慈悲、贪瞋论心，或以寂灭、缘虑论心。以上种种，如果仅以经典为依据，则无法辨明，所以应以“诸宗相对显示”。因为教家一般只知心之相，而禅宗则侧重於心之性。要全面认识一心，必须贯彻教、禅一致。他说：“依性起相，盖有因由；会相归性，非无所以。性相无碍，都是一心。迷之即触面向墙，悟之即万法临镜”。[2]

九，悟修顿渐，言似违反故。宗密认为，教家各派及禅门诸宗在顿、渐问题上众说纷纭，“或云先因渐修功成，豁然顿悟；或云先须顿悟，方可渐修；或云由顿修故渐悟；或云悟修皆渐，或云皆顿；或云法无顿渐，顿渐在机”。这些观点，言似相反，但如能加以会通，则“顿渐非唯不相乖反，而乃互相资也。”[3]

十，师资传授，须识药病故。宗密认为，师资传授方便，通常先开示本性，方令依性修禅。但当时禅门各家或执着言说，或行为放逸，等而下之，“其有性浮浅者，才闻一意，即谓已足；仍恃小慧，便为人师”。[4]以致禅宗内部矛盾重重，互不相让。他说，各人的病不同，所施的药也不同，这才符合佛的教说。为此，就需要懂得教有三种，禅有三宗，禅门不应排斥教家，以便更好因病施药。

上述十个方面的分析，反映了宗密为维护佛教自身地位

---

①②③④《禅源诸诠集都序》卷一

而作的努力。宗密时代，禅宗开始兴盛，而其他各宗渐趋衰退，不仅教家与禅门有门户之见，禅门内部也各立旗帜。他的禅教一致理论是要设法从根本上解决这些矛盾。这十条理由如果合起来看，就是他所说的“证师说符於佛意”。

“证师说符於佛意”，也就是会通教家和禅门，调和两者的矛盾。宗密认为，经教是佛所说道理的文字记录，而禅则是体现这种佛说道理的修行实践，两者完全统一，并非分离。这样，他就为教禅诸家提出了一个共同的标准，这标准就是佛教的经论。他说，佛经在文句上不尽一致(“文或敌体相违”)，但如果把它们看作全是佛意的体现，是从佛心流出(“义必圆通无碍”)，那麽就不仅能会通经论，而且也能统一禅教(“备寻一藏，即句句知宗”)。他又说：“以佛语各示其意，各收其长”。[1] 就是要从佛教的根本利益出发，把形形色色的佛教宗派统归於“佛说”和“佛意”相一致的总体系之下。

把自心等同於佛性视为经论的本质，这是慧能以后禅宗各家的共同观念。由此出发，每个人对经论都可作出自己的理解和发挥。这是佛教禅宗得以发展的重要原因。宗密虽自认荷泽传人，对禅宗有很深的感情，但他因受华严教家熏陶，故也给予经论以高度的重视。因此，宗密论教禅一致的十条理由，不难看出存在着偏重经论意义的倾向。宗密之世，禅宗开始取代教家地位而成为隋唐佛教宗派的主力，显示出有别於传统佛教的各种特点，表现出活泼的生机和进取的要求。从这一角度看，宗密的理论与禅宗的意趣并不一致。事实上，禅宗的宗旨，正是要打破传统，包括破除对经

---

[1] 《禅源诸诠集都序》卷一

典的依赖、对佛说的盲目信奉，建立起以人为中心，以自心为根本的反传统倾向的佛教观。宗密在禅宗影响逐渐扩大的关键时刻，全面肯定经论价值，重新赋予文字言说以重要地位，提倡以佛说为中心，令不同观点归於“至道”、“精义”，这在当时不仅是消极、保守的观念，而且严格说来，也是对禅宗的否定。也就是说，宗密通过教禅一致的论证，要以佛教经论及其华严教义消融禅宗的独立风格和进取精神。

在完成对教禅一致的论证后，宗密又把禅门分为三宗，把教家分为三种，并以教家三种与禅门三宗一一加以“配对相符”，进一步证明教禅可以融合统一。他说：

> 三教三宗是一味法。故须先约三种佛教，证三宗禅心，然后禅教双忘，心佛俱寂。俱寂即念念皆佛，无一念而非佛心；双忘即句句皆禅，无一句而非禅教。①

这就是说，三种教与三宗禅是完全一致的，只要相互对证，便可一通百通。三教、三宗具体指的是：教三种者，一、密意依性说相教，二、密意破相显性教，三、显示真心即性教；禅三宗者，一、息妄修心宗，二、泯绝无寄宗，三、直显心性宗。三教、三宗应当“一一证之，然后总会为一味”。它们在层次上由浅入深，相互对应。

一，密意依性说相教与息妄修心宗的融合。

所谓“密意依性说相”，指由於众生根器愚钝，不能了悟“真性”所显示的种种境相的本源，故而在这一阶段只能渐次开悟，依性说相。先说善恶业报，令持戒修禅，使得生人道、天道，乃至色界、无色界，这相当於“人天因果教”。次说四谛之理，令断业惑之集，修道证灭，从而灰身灭智，永

① 《禅源诸诠集都序》卷三

离诸苦，得阿罗汉果，这相当於“断惑灭苦教”即小乘教。再次讲述众生以及身外之境均为“唯识所变，”这相当於大乘法相教，宗密又称它为“将识破境教”。因此，所谓“密意依性说相教”，实际包括了《华严原人论》所说人天教、小乘教、大乘法相教三种。

所谓“息妄修心宗”，据宗密所言，其基本观点是：

> 说众生虽本有佛性，而无始无明覆之不见，故轮回生死。……当知凡圣功用不同，外境内心各有分限。故须依师言教，背境观心，息灭妄念。念尽即觉悟，无所不知。如镜昏尘，须勤勤拂拭。尘尽明现，即无所不照。又须明解趣入禅境方便，远离愦闹，住闲静处，调身调息，跏趺宴默，舌拄上腭，心注一境。①

这主要指神秀系统的北宗禅。

宗密认为，密意依性说相教中的将识破境教可以“与禅门的息妄修心宗相扶会”。其理由是，这两家都主张“境无心有”，知外境皆空，“故不修外境事相，唯息妄修心”。他说：

> 息妄者，息我法之妄；修心者，修唯识之心。故同唯识之教。既与佛同，如何毁它渐门息妄看净，时时拂拭，凝心住心，专注一境，及跏趺、调身、调息等也？此等种种方便，悉是佛所劝赞。②

这是说，息妄指断灭唯识宗所要破除的烦恼、所知二种障碍；修心指修唯识宗的心识，特别是第八识。唯识宗和禅宗北宗的渐修都有佛说的依据。这里，宗密主要从修行方式的基本倾向来说明两者的一致性。但是，从两宗的思想原则看，毕竟存在着很大的差异。唯识宗并不承认众生本具佛

---

①② 《禅源诸诠集都序》卷二

性，并不主张一切人皆能成佛，而认为只有少数人才能成佛。唯识宗追求的佛是一种外在的、彼岸的偶像，这种偶像与人心相距遥远，必须通过“转识成智”的过程才能实现。这与远承达摩禅，近受东山法门的北宗禅显然有重大分歧。宗密为了融合禅教，单纯强调两者的共通点，不免牵强附会。

实际上，从中国佛教思想史的角度看，禅宗是在传统佛教开始走向衰退的时候登台表演、崭露头角的，它带着批判传统佛教、革新中国佛教的历史使命。神秀禅虽然不同於慧能禅，但它毕竟由达摩一脉相承。达摩禅传至东山法门，不仅与当时教家各派形成某种对立，而且还与北方传统禅法矛盾甚深。因此，宗密的禅教一致说，虽与实际情况相距很远，但我们仍不妨把它看作是宗教家的一种理想，即加强中国佛教内部统一的一种愿望。

二，密意破相显性教与泯绝无寄宗的融合。

所谓“密意破相显性教”，也就是《华严原人论》所说的大乘破相教，“破前大小乘法相之执，密显后真性空寂之理”。[1] 其基本观点是：

> 未曾有一法不从因缘生，是故一切法，无不是空者。凡所有相，皆是虚妄。是故空中无色，无眼、耳、鼻、舌、身、意，无十八界，无十二因缘，无四谛，无智亦无得，无业无报，无修无证；生死涅槃，平等如幻。但以不住一切，无执无着，而为道行。[2]

这是大乘空宗的思想，具体指三论宗和天台宗。宗密认为，“此教与禅门泯绝无寄宗全同”。他归纳泯绝无寄宗的主要特

---

①《华严原人论》

②《禅源诸诠集都序》卷二

点是：

说凡圣等法，皆如梦幻，都无所有，本来空寂，非今始无。即此达无之智，亦不可得。平等法界，无佛无众生。法界亦是假名。心既不有，谁言法界？无修不修，无佛不佛。设有一法胜过涅槃，我说亦如梦幻。无法可拘，无佛可作。凡有所作，皆是迷妄。如此了达，本来无事。心无所寄，方免颠倒，始名解脱。①

禅门这一宗主要代表是牛头宗和石头系。前已述及，牛头和石头受般若空观影响，在思想方法和实践修行方面都有许多相似之处。宗密指出这一点，是很有价值的。

宗密将泯绝无寄宗与密意破相显性教对应，虽未作具体说明，但我们可以看出其原因主要是基於共同的般若中道学说，“既同世尊所说，菩萨所弘，云何渐门禅主？”② 但严格说来，石头一系与华严宗的关系似乎更要紧密些；这一点，宗密即使看到，也不会提及。

三，显示真心即性教与直显心性宗的融合。

“显示真心即性教”也就是《华严原人论》所说的“一乘显性教”。其基本思想是：

说一切众生皆有空寂真心，无始本来，性自清净；明明不昧，了了常知；尽未来际，常住不灭，名为佛性，亦名如来藏，亦名心地。从无始际，妄想翳之，不自证得，耽着生死。大觉愍之，出现於世，为说生死等法一切皆空，开示此心全同诸佛。③

这是宗密所指的华严宗。其主要特点是，主张众生皆有空寂的本觉真心，了了常知；此一本觉真心（佛性、如来藏的别

①②③ 《禅源诸诠集都序》卷二

名）因受无始以来迷执烦恼所覆，故众生不自觉知，耽着结业，受生死苦；为此，须由大觉者开示灵觉真心清净，全同诸佛，令返本还源，觉悟本来是佛。

"直显心性宗"，其特色集中体现於直指人心，直接显示自心本有佛性，本来是佛。该宗主张：

> 一切诸法，若有若空，皆唯真性。真性无相无为，体非一切，谓非凡非圣，非因非果，非善非恶等。然即体之用，而能造作种种，谓能凡能圣，现色现相等。①

这一归纳，确与息妄修心宗、泯绝无寄宗的思想有不同，按照宗密的见解，直显心性宗可分两类，即洪州禅和荷泽禅。这两类根据各自指示心性的不同风格而有所区别。洪州禅的特色是：

> 即今能语言动作，贪嗔慈忍，造善恶、受苦乐等，即汝佛性。即此本来是佛，除此无别佛也。了此天真自然，故不可起心修道。道即是心，不可将心还修於心；恶亦是心，不可将心还断於心。不断不修，任运自在，方名解脱。②

而荷泽禅的特色为：

> 妄念本寂，尘境本空；空寂之心，灵知不昧。即此空寂之知，是汝真性。任迷任悟，心本自知；不藉缘生，不因境起。知之一字，众妙之门。由无始迷之，故妄执身心为我，起贪嗔等念。若得善友开示，顿悟空寂之知。知且无念无形，谁为我相人相？觉诸相空，心自无念。念起即觉，觉之即无。修行妙门，唯在此也。故虽备修万行，唯以无念为宗。但得无念知见，则爱恶自

①② 《禅源诸诠集都序》卷二

然淡泊，悲智自然增明，罪业自然断除，功行自然增进。①

宗密虽然说了洪州、荷泽两宗，但他的重点是在荷泽宗。

在宗密看来，荷泽宗和华严宗都认为众生皆有空寂的本觉真心，只是由於众生迷执深重，故须经善知识指点开示，使之顿悟心体空寂之知。实际上，为了符合宗密圆融禅教的主观需要，他对华严学说的概括与法藏所立华严思想并不完全一致。华严宗侧重於本体论的哲学思辨，以理事关系的圆融无碍展开繁琐哲学论证。宗密的华严思想则体现为对本体所缘起的现象的认识，同时以"知"为心体的本质。他通过对华严学说的修正，使之与荷泽禅一致起来。

宗密於教最尊华严，於禅最重荷泽。在他看来，华严宗是教家学说的顶峰，它包括并超过其他各家学说；荷泽禅是禅门思想的至极，是慧能禅宗的正统，也是达摩禅法的嫡传。因此，三教与三宗的统一配合，其最高境界应是华严与禅的圆融，华严禅的成立可以取代其他一切教家和禅门。荷泽宗和华严宗之所以能包容其他所有佛教学说，是因为它们都确认"真心"的存在，并以此为标准对其他学说进行"全拣"、"全收"。②从修习的角度看，荷泽宗和华严宗也比较完善，即都主张顿悟渐修，在共同的顿悟渐修说的基础上，华严与荷泽也得以统一，形成"顿悟资於渐修"的华严禅。

按宗密所说，《华严》的先顿悟后渐修是"约解悟"的修习，其余的，如"先因渐修功成，而豁然顿悟"，"因顿修而渐悟"，"因渐修而渐悟"等，都是"说证悟"的修习。"解悟"重在对佛教精神的理解，所以要广泛阅读经典。宗密认为，荷泽

---

①② 《禅源诸诠集都序》卷二

禅的核心是“知之一字，众妙之门”，其中含有对佛教义理的知见、知解的意义。这种知解当然也不能离开对经典的阅读和阐述。根据华严和荷泽的这一共同特点，宗密试图通过教禅一致的提倡，重新恢复佛教经论的权威，并将禅宗的发展纳入他设计的轨道。

更为广义的华严禅，是宗密所提倡的三教合一论。他不仅要以华严与荷泽的融合为中心统一教家和禅门，而且要进一步把它推广到儒、释、道三教的统一。在此之前，佛教界的三教合一思想大多为泛泛而论，宗密则提出了具体的理论证明。

宗密的三教合一思想集中体现在他的判教学说中。他把儒、道两教判为最低层次，认为它们的理论最为浅显，但与佛教各派系一样，都从一心流出，因而三教都融合於一心。这种融合是以佛教为中心对儒、道二教的融合。

宗密认为，佛学也是以对人的研究为中心的，它的重点是探讨人生问题、尤其是人的本原问题。宗密所作《华严原人论》，是要以华严的“原人”说为根据来说明人的本原。人的本原是什麽？那就是“本觉真心”，又名佛性，又名如来藏。[1] 既然“本觉真心”是人的最本质的根源，从而三教合一也就应以佛教学说为中心展开。佛教学说中最能体现佛的教导的是华严宗，华严圆融学说不仅能包容佛教一切宗派思想，而且也能融会儒、道二教思想。宗密关于以佛教为中心的三教合一，在他的《原人论》序中有明确表述：

孔老释迦，皆是至圣；随时应物，设教殊途；内外相资，共利群庶。策勤万行，明因果始终；推究万法，

---

①见《华严原人论》

彰生起本末。虽皆圣意，而有权有实。二教唯权，佛兼权实。策万行，惩恶劝善，同归於治，则三教皆可遵行；推万法，穷理尽性，至於本源，则佛教方为决了。

这样，宗密便把佛教内部诸宗的统一，进一步推广到了儒、释、道三教的调和一致，成为中唐以后逐渐形成的三教合流思潮的一部分。

通过上述分析，我们可以看出，宗密的“华严禅”，始终贯彻着一个基本目的，即维护佛教的利益和地位。但是，这一目的达成却是以迎合儒家的需要，牺牲禅宗的基本宗旨为前提的。为此，在他的全部论证中，虽不乏精辟的见解，但就方法论而言，包含着严重的主观任意性的错误；为了既定目的，不免牵强附会。

“华严禅”的建立，既体现了宗密作为佛教学者的基本立场，同时又与统治者的愿望不相违背。他指出，佛教与儒家可以“内外相资，共利群庶”；“惩恶劝善，同归於治”，具有同样的社会作用。这表明，即使作为佛教徒，他也没有忘却自己的社会责任。“教禅一致”说一方面通过调和教禅矛盾，维护了佛教利益，另一方面也符合统治阶级愿望，达到预期的社会效果。此外，宗密的禅宗分派，虽未涉及后期禅宗各家，但对当时已存在的南宗派系如洪州、牛头、石头、保唐等都已提到。这些派系不同程度上发展了慧能思想，逐渐显露出离经叛道、不拘教行、不立言说的激烈倾向，无疑对传统佛教是一种有力挑战，它既不利于传统佛教教义的传播，也容易造成与现实政治的对立。宗密不以当时最富有生气，最有发展前景的洪州禅为究竟，而以重在言说和知解的荷泽禅为根本，虽说有他师承的理由，但不免有所偏见。在他看来，“凡修禅者，须依经论”，“既不依经，即是邪道”；“经论非

禅，传禅者必以经论为准”。① 洪州既然强烈反对经论、言说，故而难以受他青睐。教禅合一的提倡，不仅要重新树立诸佛及其经典的崇高地位和无上权威，而且还有消融和瓦解当时禅宗内部思想解放潮流的意图，以便使中国佛教的发展回到传统佛教的轨道上来。

因此，对宗密华严禅的评价是一个十分严肃的课题。事实上，宗密有关理论不仅对后来佛教史的发展影响深远，而且就在当时也已发生明显作用。在宗密去世后不久形成的五家禅中，一些派系便以宗密所提倡的华严禅为依据，展开禅与华严的融合，把华严的理论纳入禅宗体系，如曹洞宗论五位君臣，法眼宗说十玄、六相，都因受宗密禅学的启示。至五代宋初永明延寿和北宋明教契嵩，他们根据当时社会政治的实际需要，进一步推广和发展宗密圆融学说，提倡教禅一致和禅净合一，对禅宗思想体系和修习方式予以全面改造，改铸了唐末五代时的禅宗形象，成为禅宗思想史上一大转折。

二、延寿的融合统一思想

延寿（904——975），俗姓王，余杭人。三十四岁时出家，苦行自律。曾於天台山静修禅法，参谒法眼宗文益的弟

① 《禅源诸诠集都序》卷一

子德韶，受其印可，成为文益再传弟子。宋太祖建隆元年（960），受吴越国忠懿王钱俶之请，住杭州灵隐寺；次年，又受请住永明寺（即净慈寺），从学者二千余人。延寿巨著《宗镜录》完成於永明寺，该书对后世佛教界影响深远。除了《宗镜录》，他还著有《万善同归集》、《唯心诀》、《神栖安养赋》、《定慧相资歌》等多种。

延寿是五代宋初佛教内部融合思想最杰出的倡导者和实践者。《宗镜录》的宗旨是要发扬宗密的禅教一致理论，《万善同归集》则重在宣传禅净合一的思想。

据载，为了解决禅教之间和教内各家之间的矛盾，延寿曾召集唯识、华严、天台三家的佛教学者，"分居博览，互相质疑"，最后由他以禅门"心宗旨要"加以"折中"，[1] 完成《宗镜录》。这样，他不仅统一了教家的各种不同观点，而且也统一了禅门与教家的矛盾。《宗镜录》全书一百卷，分为三章，第一卷前半部分为"标宗章"，即"立正宗明为归趣"；第一卷后半部分至第九十三卷为"问答章"，即"申问答用去疑情"；第九十四卷至第一百卷为"引证章"，即"引真诠成其圆信"。所谓"正宗"，即"举一心为宗"，此一心宗，"照万法如镜"。其自序云：

> 今详祖佛大意，经论正宗，削去繁文，唯搜要旨，假申问答，广引证明。举一心为宗，照万法如镜，编联古制之深义，撮略宝藏之圆诠，同此显扬，称之曰录。

这表明，他要通过这一巨著，全面、深入地反复论证禅教一致的原理。他认为，由於该书层层剖析，重重引证，其效果

① 《禅林僧宝传》卷九

决不只是禅教一致，而能“和会千圣之微言，洞达百家之秘说”。[1]

《宗镜录》即明言“举一心为宗”，其核心当在“一心”的阐述上。通过阐述一心而融合禅教。何谓“一心”？延寿说：“如来藏者，即一心之异名”，[2]也就是说，一心等同於如来藏佛性。他又说：

> 一乘法者，一心是。但守一心，即心真如门。一切诸法，无有欠少；一切法行，不出自心；唯心自知，更无别心。……故知从心所生，皆同幻化，但直了真心，自然真实。[3]

形式上看，延寿的“一心”，带有禅宗心性论色彩，但实际上并非如此。延寿在《宗镜录》中通常更以《起信论》的真如缘起说来规定一心的含义。他说：

> 此一心法，理、事圆备。[4]
>
> 大矣哉！万法资始也。万法虚伪缘会而生，生法本无，一切唯识；识如梦幻，但是一心；心寂而知，目之圆觉；弥满清净，中不容他。故德用无边，皆同一性；性起为相，境智历然；相得性融，身心廓尔。[5]

这是说，世界万物的本原在心（真如），由心（真如）缘起而理事全备，性相圆融。

显然，延寿论一心，并不真正从禅宗角度来说明。为了贯彻他性相圆融、禅教圆融的原则，他不惜离开禅宗立场。实际上，他所谓的“立心为宗”[6]，其立论依据主要是华

---

① 《宗镜录》卷三四

②③④⑤ 《宗镜录》卷二

⑥ 《宗镜录》卷四一

严宗的思想。他说："今论正宗，取胜而言，约法性宗说"。[1]何谓"法性"？法性即真如、佛性、真心。他又说：

> 法相多说事相，法性唯谈理性。如法相宗，离第八识，无眼等诸识；若法性宗，离如来藏，无有八识。[2]

三论宗、天台宗、华严宗等为法性宗所属，与分析法相、论证万法唯识的法相宗有别。法性虽有多宗，但延寿确以华严为最"正宗"。他说：

> 杜顺和尚依《华严经》，立自性清净圆明体，此即是如来藏中法性之体，从本以来性自满足，处染不垢，修治不净。……斯即一切众生自心之体，灵灵不昧，寂照无遗。非但华严之宗，亦是一切教体。[3]

《宗镜录》又云：

> 此论见性知心，不广分宗判教，单提直入，顿悟圆修，亦不离筌蹄而求解脱，终不执文字而迷本宗。若依教是华严，即示一心广大之文；若依宗即达摩，直显众生心性之旨。[4]

从禅教一致方面说，是华严宗与达摩禅的圆融。

纵观《宗镜录》全书，在诠释"一心"方面，大量引用了《华严经》及其华严宗的学说。华严宗兴起於天台宗和唯识宗之后，法藏、澄观等人以理事圆融无碍为宗旨，后因禅宗发展，宗密又转而大力提倡禅教一致。华严学者的圆融学说给禅

---

① 《宗镜录》卷一〇
② 《宗镜录》卷五
③ 《宗镜录》卷一
④ 《宗镜录》卷三四

宗五家中最后形成的法眼宗以深刻影响。法眼宗创始人清凉文益十分重视华严思想，“他曾为《参同契》作过注解（注已散失）。在《十规论》中也明白地讲过理事圆融的话。此外，他对《华严》的深义也能运用入化。他所讲的禅，是会通教义来讲，不是凌空而谈。同时他又不滞着於文字，运用《华严》却不露痕迹，故很巧妙。他以‘六相’来体会《华严》的法界，也就是用六相（总别、同异、成坏）来体会理事的关系”。[①] 文益的这种圆融思想理所当然地要影响其法孙延寿的思想。《宗镜录》之序开宗明义提出，要以华严的理事圆融学说来和会禅教两家和性相二门：

搜抉玄根，磨砻理窟；剔禅师之骨髓，标教网之纪纲。余惑微瑕，应手圆净，玄宗妙旨，举意全彰。……论体则妙符至理，约事则深契正缘。然虽标法界之总门，须辩一乘之别旨。种种性相之义，在大觉以圆通；重重即入之门，唯种智而妙达。……性相二门，是自心之体用，若具用而失恒常之体，如无水有波；若得体而缺妙用之门，似无波有水。且未有无波之水，曾无不湿之波。

延寿与文益一样，也善於以华严的圆融大谈理事关系，他说：

故此空有二门，亦是理事二门，亦是性相二门，亦是体用二门，亦是真俗二门。……一一如是，各各融通。今以一心无性之门，一时收尽，名义双绝，境观俱融，契旨忘言，咸归宗镜。[②]

若论理事，幽旨难明，细而推之，非一非异。是以性实之理，相虚之事，力用交彻，舒卷同时。……事因理

① 《中国佛学源流略讲》第249页

② 《宗镜录》卷八

立，不隐理而成事；理因事彰，不坏事而显理。[1]

关於禅教一致的具体论证，延寿基本上按照宗密的观点展开。他明确表示："如宗密禅师立三宗三教，和会祖教，一际融通"。[2] 根据宗密《禅源诸诠集》所提出的三教与三宗的和会统一思想，他提出与此完全一致的观点：

> 故须先约三种佛教，证三宗禅心，然后禅教双亡，佛心俱寂。俱寂则念念皆佛，无一念而非佛心；双亡即句句皆禅，无一句而非禅教。[3]

在他看来，禅宗之所以"绵历岁华，真风不坠"，较长时期内获得繁荣发展是由於禅师们"以圣言为定量，邪伪难移；用至教为指南，依凭有据。故圭峰和尚云：谓诸宗始祖即是释迦，经是佛语，禅是佛意；诸佛心口，必不相违"。[4]

禅宗繁盛的原因是否如延寿所分析，很成问题，甚至可以说恰好相反。但延寿这一观点的提出，在当时确有某些针对性。由於禅宗长期轻视经教，在其自身发展过程中不免出现偏颇，逐渐落入空疏之弊，使部分品格低下的禅僧混迹其间，造成禅门的伪滥。文益《宗门十规论》有颂云："今人看古教，不免心中闹；欲免心中闹，但知看古教"。这多少也是针对其时已出现的禅门弊端而说。文益这种鼓励禅者研习经典的思想为延寿所继承，遂成禅教一致的重要理由。

延寿认为，当时一些禅僧只是"发狂慧而守痴禅，迷方便而违宗旨"。他们"毁金口所说之正典，拨圆因助道之修行"。[5]

---

①《万善同归集》卷上

②③《宗镜录》卷三四

④《宗镜录》卷一

⑤《宗镜录》卷二五

对於佛说经典视而不见，故“暗於名相，一句不识”。[1] 从禅教一致角度来说，这种倾向是十分危险的，他说：“近代相承，不看古教，唯专已见，不合圆诠”。[2] 他认为，参禅与研习经典应是相辅相成的：

祖标禅理，传默契之正宗；佛演教门，立诠下之大旨。则前学所禀，后学有归。[3]

从上非是一向不许看教，恐虑不详佛语，随文生解，失於佛意，以负初心。或若因诠得旨，不作心境对治，直了佛心，又有何过？[4]

当然，就教家而言，在禅宗的冲击下，不仅内部矛盾重重，而且学者水平日趋下降。延寿指出：“今时学者，全寡见闻，恃我解而不近明师，执已见而罔披宝藏”。[5]“今时学者，既无智眼，又缺多闻。偏重遮非之词，不见圆常之理。奴郎莫辩，真伪何分。如弃海存沤，遗金拾砾；掬泡作宝，执石为珠”。[6]因此，教家也有必要与禅门会通。

受延寿禅教一致论影响者，历代不乏其人。北宋元祐年间（1086——1094）宝觉禅师说：“吾恨见此书（指《宗镜录》——笔者）晚。平生所未见之文，功力所不及之义，备聚其中”。[7]南宋孝宗时有儒士述庵薛澄，从天台草庵“学大明镜智之道”。草庵去世后，为文作祭，内云：“吾佛明心，禅必用教，教必用禅。如江如湖，流虽不同，所锺一源；如日如月，

---

① 《宗镜录》卷四六
② 《宗镜录》卷四三
③④ 《宗镜录》卷一
⑤ 《宗镜录》卷六一
⑥ 《宗镜录》卷二五
⑦ 《人宝天鉴》

时或云殊，所丽一天。譬以二药，治众人病，所期者痊”。[1] 元代禅僧中峰明本也认为：“岂佛法果有教、禅之二哉！以其神悟，教即是禅；以存所知，禅即是教”。[2]

延寿以后的禅教合一论者，大多从以下两个方面展开论证的。其一是借教悟宗说。如北宋禅僧圆悟克勤於政和年间（1111——1118）在荆南曾以华严宗的圆融无碍“四法界”学说向居士张商英说禅。他认为，“心、佛、众生，三无差别，卷舒自在，无碍圆融”；禅的最高境界就是华严的“理事无碍”、“真俗无碍”境界。[3] 明代高僧袾宏认为，“其参禅者，藉口教外别传。不知离教而参是邪因也，离教而悟是邪解也”。[4] 其二是以心解教说。以为只解教而不习禅，教也不是真教。如晚明高僧真可云：“若传佛语不明佛心，非真教也”。[5]

总之，宗密所提倡的禅教一致说，经延寿等人大力弘扬，在北宋以后逐渐成为禅学的主流。

延寿在弘扬禅教一致的同时，倡导禅净合一、禅净双修。他著《万善同归集》，即全力主张禅净共修而最终归向净土。

相传东晋释慧远在庐山东林寺立“莲社”，发愿往生西方净土。东魏汾州玄中寺僧昙鸾受菩提流支影响，提倡一心专念阿弥陀佛，可入西方净土。隋唐间僧道绰在玄中寺见昙鸾碑，生起仰慕之情，决意归心净土。他劝人口念阿弥陀佛名号，以豆粒计数。道绰去世后，善导入长安宣传念佛法门，完成净土宗的教义和行仪。净土宗以称名念佛为特色，主张依他力即弥陀

---

①《佛祖统纪》卷二一
②《中峰广录》卷一六
③见《居士分灯录》卷下
④《竹窗随笔·经教》
⑤《紫柏尊者全集》卷六

愿力而往生西方“极乐世界”，与禅宗宗旨大相径庭。但由於它简单易行，对民众吸引力很强，所以即使在禅宗广泛流传的时期，净土念佛法门在社会上仍深具影响。所谓禅净合一，是指禅宗有意识吸收净土宗的信仰和实践，造成一种新的佛教体系。禅僧的身份虽说没有变，但开始把日常修持的重心转移到了口称佛名的念佛实践上。宗密在《禅源诸诠集都序》中曾说过到禅净的统一，但禅净合一并双修局面的真正形成，应该从延寿算起。

延寿认为，作为禅僧，口唱佛名，诵读经典，并不妨碍禅行，因为，“声为众义之府，言皆解脱之门。一切趣声，声为法界”。[1] 在他看来，一切修行都可找到经典的依据，为了拔难救苦，济渡众生，禅僧不妨念佛。他进而认为，念佛不仅不妨碍禅行，而且还有助於禅定：

> 犹清珠下於浊水，浊水不得不清，念佛投於乱心，乱心不得不佛。既契之后，心佛双亡。双亡，定也；双照，慧也。[2]

这种观点显然与禅宗的精神相去甚远。禅宗自慧能起，便激烈反对念佛、坐禅，从自力佛教立场出发，抨击他力的修行。延寿所提倡的，正是当年禅师门所否定的。

据载，延寿曾作“念佛四料拣”偈，云：

> 有禅无净土，十人九蹉路；阴境若现前，瞥尔随他去。无禅有净土，万修万人去；但得见弥陀，何愁不开悟。有禅有净土，犹如戴角虎；现世为人师，来生为佛祖。无禅无净土，铁床并铜柱，万劫与千生，没个人依

①② 《万善同归集》卷上

怙。[①]

在禅与净土的四种修行关系中，他把净土置於禅之上，并把禅净双修视为最高修行层次。这一观点足以体现他所持的禅净合一论的实质。所以他自述："誓断无染尘劳，愿生唯心净土"。[②] 他宣称，念佛往生净土有特殊的功效，这是习禅所无可比拟的："譬如逆水张帆，犹云得往，更若张帆顺水，速疾可知"。[③]

在禅净合一的实践上，延寿更是身体力行。他坚持"日课一百八事，未尝暂废。学者参问，指心为宗，以悟为则。日暮往别峰行道念佛，旁人闻螺贝天乐之声"。[④] 因念他弘扬净土法门有功，后来净土宗人将他列入净土宗师祖之位。

净土归向既有理论的阐述，但更注重的是实践工夫。自延寿以后，宋代的净土信仰逐渐表现为两种倾向，形成两个流派。一为念佛净土，二为唯心净土。根据南宋王日休《龙舒增广净土文》卷一所分析，可以看出，唯心净土多少还保存着禅宗如来藏佛性说的某些因素，认定自性即是弥陀，着重在发现自己心性。而念佛净土则力主持诵修行，强调依他力而往生净土。两者相比，念佛净土更为易行。在延寿著作中，经常提到"唯心净土"，容易给人以主张唯心净土的错觉。事实上，我们通过前面引证，可以清楚地看出他实践的是念佛净土。

考察延寿禅净合一、禅净双修理论的确立，似与天台宗的教学有密切关系。

---

① 《净土指归》卷上
② 《万善同归集》卷下
③ 《万善同归集》卷上
④ 《佛祖统纪》卷二六

早在智𫖮所著的《摩诃止观》中，已经提出四种三昧的修习，其中“常住三昧”实际上就是专门观念阿弥陀佛的念佛三昧。其方法是，行旋绕步，口唱阿弥陀佛名号，心念阿弥陀佛形相，“或唱念俱运，或先念后唱，或先唱后念。唱念相继，无休息时”。[1] 他的《五方便念佛门》又说：“叙开念佛五门。第一称名往生念佛三昧门”，“诸佛以众生乐称诸佛名生彼国者，则示以称名往生门”。在他的《净土十疑论》中，更明确表示过对乘阿弥陀佛愿力而往生的他力易行道的兴趣。延寿时代，吴越地区佛教在武肃王钱镠、文穆王钱元瓘、忠懿王钱弘俶的支持下，呈现出相对繁荣景象。诸王以杭州为中心，大力提倡佛法，收容各方佛教人才，从而使一向以长安、洛阳为中心的佛教教学发生地域上的变化。吴越地区佛教，本以天台教学为特色，由於诸多新因素的加入，以及天台宗本身他力往生信仰的作用，所谓北宋时期天台的“中兴”也就表现得别具一格。而作为禅宗法眼宗传人的延寿，在天台宗势力范围内，当然也就难以保持自宗的特色。

据载，钱镠为在吴越站稳脚跟，长期割据一方，他广泛招纳人才，“僧侣者通於术数，居两浙，大为钱镠所礼，谓之国师”。[2] 与此同时，他又召集著名道士於幕下，以沈崧、皮光业、林鼎、罗隐等人为宾客。[3] 这一宗教政策既与天台宗圆融思想一致，也同五代南方道教的发展相适应。钱元瓘对高僧同样予以优礼。[4] 钱弘俶在位时，更以杭州为中心，兴建大型寺

①《摩诃止观》卷二上

②《十国春秋》卷八九

③见《新五代史》卷六七《吴越世家》

④他特创龙册寺请道怤居之。道怤是杭州地区后期禅宗贡献颇巨的禅僧。参见《宋高僧传》卷一三《道怤传》、《释氏稽古略》卷三。

院数百。[1]受其礼遇的高僧，除了禅僧延寿，还有延寿之师德韶以及天台宗人义寂等。天台德韶受钱弘俶我迎请，尊为国师后，开堂说法，颇有影响，对吴越禅宗贡献不小。同时，他对天台宗的中兴也有一定建树。他曾请钱弘俶遣使新罗，取回大量早已散落的天台典籍。[2]

总之，由於客观历史条件的作用和诸王宗教政策的影响，以杭州为中心的吴越地区佛教在思想内容和实践方式上发生着重大变化，佛教内部统一融合的新型结构正在形成。这一变化成为中国佛教运动由前期向后期转化的关键。延寿的融合统一思想应该看成这一转化过程中的自然程序。他一方面远承宗密调和融合观念，另一方面结合这一地区天台宗圆融统一传统，从而有效地将禅、天台、净土三者结合起来，造成地区佛学的特色，并通过统一后的北宋王朝向全国推广。

在延寿的《宗镜录》和《万善同归集》中，大量引用了天台论著和教义，表明他要以天台圆融学说来印证自己的融合统一思想。受延寿的启发和引导，北宋禅僧纷纷仿效贯彻禅净合一。如云门宗禅师契嵩主张参禅与念佛并行，他本人也身体力行。据载，他“夜分诵观世音名号，满十万声则就寝。其苦硬清约之风，足以追配鍾山僧远”。[3]天衣义怀也提倡禅僧兼修净业，并著《劝修净土说》，以推广禅净双修。死心悟新作《劝修净土文》，认为：“参禅人最好念佛。

① 《宋史》卷四八〇云：“崇信释氏，前后造寺数百。归朝又以爱子为僧”。

②见《景德传灯录》卷二五。

③ 《林间录》卷上

根机或钝，恐今生未能大悟，且假弥陀愿力，接引往生”。[①] 真歇清了作《净土说》，从曹洞宗角度阐述禅净合一理由。长芦宗赜先是兼习禅教，后又转向禅净融合，归心净土。他著有《苇江集》，内“多教人劝父母修净土”。[②] 又曾建莲华胜会，规定凡预会日，无论僧俗，都须同声称念阿弥陀佛名号。在他看来，“念佛不碍参禅，参禅不碍念佛。法虽二门，理同一致”。[③] 又如禅师圆通法秀、照圆宗本等，也都一致主张禅净合一。

延寿借天台教义宣扬禅净合一，广泛影响於禅门各派，禅宗的净土归向反过来又推动了天台宗的台净合一。延寿同时代及稍后的天台宗代表人物几乎一概与净土信仰结下不解之缘。如遵式著《晨朝十念法》，自约每天清晨念佛，“尽一气为一念，如是十气，名为十念”，“尽此一生，不得一日暂废”。[④] 知礼深信佛经所说“当称彼佛号，修彼佛慈，必为彼佛本愿摄取”而“唯勤念佛”。[⑤]他曾集道俗近千人，“心心系念，日日要期”，“誓取往生”。[⑥]智圆也以净土为归宿，“始以般若真空荡系着於前，终依净土行门求往生於后”。[⑦]

由此可见，这一时期的净土信仰已在唐代净土宗成立的基础上有了突破性发展。志磐描述杭州地区这一盛况说：“年少长贵贱，见师者皆称阿弥陀佛，念佛之声盈满道路”。[⑧]毫无疑问，净土信仰至时已不再是一宗一派的事，而成了佛教

---

①《净土或问》

②道衍《诸上善人咏》

③《庐山莲宗宝鉴》卷三

④⑤⑥《乐邦文类》卷四

⑦《闲居编》卷六

⑧《佛祖统记》卷二六

各宗派（尤其是禅宗和天台宗）的一致兴趣和共同归向。《佛祖统记》把宋代五十七名僧侣列入《往生高僧传》，几乎囊括了当时佛教的各宗代表人物。这一局面很大程度上可归功於当年永明延寿对禅净合一双修的提倡。元代天如惟则禅师赞叹道：

> 永明既悟达摩直指之禅，又能致身於极乐上品，以此解禅者之执情，以此为末法之劝信。故余谓其深有功於宗教者此也。①

当禅净合一说兴起的时候，佛教的结社活动出现一派繁荣景象。这些结社名目繁多，但通常以净土念佛为主要内容。结社的隆盛既是净土归向的产物，其结果又促进了净土念佛，对禅宗思想演变所起的作用不容低估。

中晚唐以后，官僚士大夫参禅活动十分频繁，至宋代而达到鼎盛。禅僧与士大夫不仅热衷於诗文相酬，表达共同意趣，而且通过各种形式的结社活动，形成一致的净土信仰。禅僧东林常总曾与苏轼在庐山东林寺集道俗千余人共建“禅社”，展开禅净共修活动。天衣义怀禅师主张禅净一致，其在俗弟子杨杰既“明悟禅宗”，又“阐扬弥陀教观，接诱方来”。② 官僚文彦博兼译经润文使时，“在京与净严禅师结僧俗十万人念佛，为往生净土之愿”。③ 通过各种法社组织，以官僚士大夫为媒介，把禅僧与其他各宗僧侣以及广大社会民众结合在一起，共同走上西方净土之路。净土往生观念以此为契机，日益深入社会、民间。史称天台宗在宋初进入“中

---

① 《净土或问》

② 《乐邦文类》卷三

③ 《佛祖统纪》卷四五

兴”，而禅宗法眼宗也在此时呈现繁荣局面，原因之一，显然借助於各自的台净合一或禅净合一。而在这一过程中，禅与天台虽不无矛盾（如定祖说），但更多的是相互吸收融合。这样，自禅宗角度看，禅净合一与禅教一致又相互融会交涉，从而促成禅宗思想演变的加速进行。

结社在推动净土归向的同时，还促进了对各类佛教仪式的普遍重视。早在天台宗成立初期，已表现出该宗对佛教行仪的兴趣。随着天台宗和净土教关系的加深，逐渐形成以净土行忏、坛场供养、授菩萨戒、立发愿文、追善回向、志求往生以及念佛、礼拜、供佛、放生、随喜、忏罪等一系列仪式为特征的庞杂体系。延寿是较早将天台宗净土行仪纳入禅宗、成为禅宗思想和修持重要组成部分的关键人物，对后世禅宗思想的影响极为深远。这正如孔维勤先生指出的：

> 其行忏者，念佛、礼佛、供养、随喜、三批修行、七大愿往，此皆为天台大乘佛教，能够实行通俗之一路行门，而永明承袭，是为天台净土教在江东流行，从宁波直到天台寺一路，皆不外此放生、往生、忏罪、受菩萨戒之修行与止观，是为江东佛教之风格。故永明日课百八事之宗风，承继於此。①

由延寿所承袭的这种天台净土教的“江东佛教之风格”，先是在禅宗内部得到推广、发扬，其后又借助宋王朝统一的政治形势，更广泛地影响及佛教所有宗派。最终又因它适合於社会的实际需要，为明清佛教继承和发展，并演化为近代佛教的主要内容。“江东佛教的风格”，实以“通俗之一路行门”取代佛教的理论探讨、否定禅宗的独特思想，成为佛教信奉者和禅门徒众

① 《永明延寿宗教论·前言》台北，新文丰出版公司，1983年初版。

的精神寄托。

从佛教史角度看，不同历史时期的佛教各有自己性格特点。南北朝时期学派纷争，隋唐时期宗派并列。隋唐宗派各具特色，即使宗派内部也有意见分歧，如禅宗各派往往“语带宗眼，机锋酬对，各不相辜”。[1] 自宗密提倡教禅融合，延寿又在此基础上推出禅净合一的理论和修行，宋代佛教找到了自己的出路，即致力於模糊宗派分歧，消融禅门特色。

由延寿所开拓的净土归向的禅宗发展道路告诉我们：佛教经历了在中国的移植、滋长、发展、鼎盛阶段，至五代末、北宋初逐渐转入衰退时期。但是，这种衰退并不意味着佛教作为宗教的一支已失去了市场，而是表明它以新的形式继续发挥社会作用。这种作用当然不再以理论的见长来体现，而是以实修的效果来说明。禅净合一的宗教实修具有社会化、民众化的优越性，它比哲学理论的深入阐述更易为人们接受，更能投合一般人士当下成佛的愿望和身后享受的心理。

宗教思想是社会现实的折射反映。佛教由主张自力转而依赖他力，从禅宗顿悟成佛学说转向禅净合一的实修，曲折地反映着时代的变迁。

---

① 《宗门十规论》

三、契嵩的三教合一思想

延寿在提倡禅净合一、禅教一致，对佛教内部各宗展开统一活动的同时，还曾以宗密思想为先导，主张三教调和。延寿认为："儒道仙家，皆是菩萨；示助扬化，同赞佛乘"。① 这是他三教关系说的基本立场。延寿之世，政治开始趋向统一，但理学尚未诞生。所以他的三教思想是试图以佛教为中心，在确认佛教优越地位的同时，开展对儒、道两家的调和。他认为，儒、道两家"并未喻俗柱，犹局尘笼"，②各有所偏，并非完美。相比之下，佛教则无这些缺憾，他说："佛法如海，无所不包"，"开俗谛也，则劝臣以忠，劝子以孝，劝国以绍，劝家以和"；"敷真谛也，则是非双泯，能所俱空；收万象为一真，会三乘归圆极"。③这样，他一方面批评了儒、道局限於一身及世俗，其效果不足与佛教相仿的缺点，另一方面又宣传了佛教的神通广大，兼备出世和在俗两种功能的优越性。但是，三教还是可以合一：

> 三教虽殊，若法界收之，则无别原。若孔、老二教，百氏九流，总而言之，不离法界，其犹百川归於大海。④

会三归一的基础是佛教思想，儒、道最终为佛法所融摄，归入"法界"。

---

①②③④《万善同归集》卷下

延寿的上述思想很大程度上脱胎於宗密，是一种以佛教为转移的三教合一说。这与后来云门宗禅师明教契嵩所提倡的三教合一说有很大的不同。

契嵩（1007——1072），俗姓李，字仲灵，号潜子，藤州（今广西藤县）镡津人。七岁出家，从洞山晓聪禅师得法。后在钱塘灵隐闭门著书，始终致力於儒、释、道三家思想的调和融合。一生著书百余卷，除了关於禅宗定祖问题的《传法正宗记》、《传法正宗定祖图》、《传法正宗论》外，另有《镡津文集》流传於世，文集中收录了最能反映他思想特色的《辅教编》。

《辅教编》的中心，是要“广引经籍，以证三家一致，辅相其教”。[①] 契嵩认为，三教名目虽然不同，但目的是一致的：“圣人为教不同，而同於为善也”。[②] 它们的区别仅在深浅和功用上：“诸教也，亦犹同水以涉，而厉揭有深浅。儒者，圣人之治世者也；佛者，圣人之治出世者也”。[③]虽说涉及三教，但契嵩的重点是在辨明儒、释的一致性。他认为，这种一致性就在於它们都能达到“同归於治”。他说：

> 儒、佛者，圣人之教也。其所出虽不同，而同归乎治。儒者，圣人之大有为者也；佛者，圣人之大无为者也。有为者以治世，无为者以治心。[④]

儒家治世，佛教治心，治世则必须“接於事”，从每一实事上做起；治心则“不接於事”，以解决人心根本为天职。两者相辅相成，缺一不可。

---

① 《昭德先生郡斋读书志》后志卷一

②③ 《辅教编中·原教》

④ 《镡津文集》卷八《寂子解》

所谓“同归於治”，也就是“同於为善”。一则从政治立论，明白坦率；一则由伦理说教，隐蔽曲折。契嵩说：

夫圣人之道，善而已矣；先王之法，治而已矣。佛以五戒劝世，岂欲其乱耶？佛以十善导人，岂欲其恶乎？《书》曰：世善不同，同归於治。是岂不然哉！[①]

“善”的内容是忠孝、仁义五常等原则，其实质是为封建政权服务。这也就是说，契嵩的三教合一，首先要从理论上证明，佛教和儒家同样遵守封建的宗法思想。

与延寿等禅僧相比，契嵩的三教合一说更突出地宣传了传统忠孝观念。《辅教编》内含“孝论”十二章，其用意是“拟儒《孝经》，发明佛意”。他承认，《辅教编》其“志在《原教》，而行在《孝论》”。[②]表示他要以《原教》为理论依据，以《孝论》为行动准则，展开儒、释的和会。在《辅教编》中，他不仅断然否认有关佛教不孝的一切指责，而且还严正宣称，佛教是所有宗教中最重视孝道的。他说，“夫孝，诸教皆尊之，而佛教殊尊也”。[③]他还以儒家学者的口吻指出，孝乃是天经地义的事：“夫孝，天之经也，地之义也，民之行也。至哉，大矣，孝之为道也夫！”[④]接着他又申述了忠与孝的一致性以及佛教对帝王竭忠、对父母尽孝的必要性，说：

岂有为人弟者而不悌其兄，为人子者而不孝其亲，为人室者而不敬其夫，为人友者而不以善相致，为人臣者而不忠其君，为人君者而不仁其民……佛之道岂一人之私为乎？抑亦有意於天下国家矣！何尝不存其君臣父子邪？岂

---

① 《镡津文集》卷一六《非韩下》

② 《镡津文集》卷一〇《与石门月禅师》

③④ 《辅教编下·孝论》

妨人所生养之道邪?[1]

他埋怨“后世之学佛者，不能尽《孝经》而校正之。乃有束教者，不信佛之微旨在乎言外”。[2]众所周知，《孝经》是儒家后学专论孝道的著作，契嵩拟《孝经》而发明佛意，实际上是要用《孝经》思想来“校正”佛学，以“会夫儒者之说”。[3]为了发扬上述思想，契嵩不仅重视儒家《中庸》一书，而且还将“中庸”学说提高到宇宙本体的高度加以宣传。他说：“中庸，道也。道也者，出万物也，入万物也。故以道为中也”。[4]他提出，“中庸”是“仁义之原”，即不仅是世界之本源，而且还是社会生活的最高原则：

> 夫中庸者，立人之道也。是故君子将有为也，将有行也，必修中庸，然后学也。饮食可绝也，富贵崇高之势可让也，而中庸不可去也。其诚其心者，其修其身者，其正其家者，其治其国者，其明德於天下者，舍中庸其何以有为也![5]

这就是说，由中庸而修仁义五常，由个人的正心、诚意、修身，才能达到齐家、治国、平天下。这既是儒者的使命，也是佛家的使命。

出自对《中庸》的重视，契嵩遵循儒家人性论，积极宣传世俗伦理道德观念。他说：

> 性乃素有之理也，情感而有之也。圣人以人之性皆有

---

① 《辅教编上・原教》

② 《传法正宗记》卷首《上皇帝书》

③ 《辅教编下・孝论》

④ 《镡津文集》卷四《中庸解第四》

⑤ 《镡津文集》卷四《中庸解第一》

乎恩爱、感激、知别、思虑、徇从之情也，故以其教而充之。恩爱可以成仁也，感激可以成义也，知别可以成礼也，思虑可以成智也，徇从可以成信也。①

这里，他一方面把性说成是素有之“理”，另一方面又直接与仁义礼智信“五常”联系起来。对於儒家所说“穷理尽性”，他更直接表示过“吾何疑乎”！②

综上所述，契嵩的三教合一说，主要采用了援儒入佛的手法。他身为禅师，却以主要精力介绍和宣扬儒家思想，把佛教的地盘主动让给儒家。为了强调儒、佛之间的一致不可区分性，他曾公然宣称：“不必僧，不必儒；不必彼，不必此。彼此者，情也；僧儒者，迹也”。③从现象上看，儒佛有彼此之分；若从本体上说，便不存在这些区别。这表明，他实际上已放弃了佛教的基本立场。

契嵩的上述思想，在当时禅宗界影响极为深刻。与他同时代的云门宗禅僧大觉怀琏也主张以儒、佛调和为中心的三教合一思想。他在开堂演法时向弟子们说：

若向迦叶门下，直得尧风荡荡，舜日高明，野老讴歌，渔人鼓舞。当此之时，纯乐无为之化。④

这里含有禅宗对儒家思想迎合、适应的理想。又如宋神宗时云门宗禅僧佛印了元，他在未入佛门前，业已“五经略通大义”，“儒家流书无不读”。他在与王安石交往时曾写下这样一首诗：

---

① 《镡津文集》卷四《中庸解第三》

② 《镡津文集》卷六《论原·性德》

③ 《辅教编中·广原教》

④ 《禅林僧宝传》卷一八

道冠儒履佛袈裟，和会三家作一家；忘却率陀天上路，双林痴坐待龙华。[1]

两宋之际的临济宗禅僧圆悟克勤及其弟子大慧宗杲也一致主张三教合一。宗杲认为，三教在本质上是互相契合的，其差别只是在语言文字表达及实现目标的方式方面。他说："三教圣人所说之法，无非劝善戒恶，正人心术"。[2]"三教圣人立教唯异，而其道同归一致：此万古不易之义"。[3]他甚至还号召树立与时代要求相一致的"忠义之心"。

以契嵩为代表的宋代禅宗的三教合一思想，是历史上三教关系长期发展的产物，反映了长期以来佛教对儒家的屈服和妥协。造成这种局面的原因只有从中国封建社会的历史特点中去找，而宗法制度的完备是这些特点中最主要的一点。同时，契嵩的思想又是在理学建立之际产生的，它必然受到理学规范的有力束缚。为了适应世俗哲学理论体系，禅宗思想不得已改变原有风格，委曲求全。

中国封建社会的特点，决定了中国封建时代宗教和哲学的特点。历史上，佛教势力有消长，但它受我国宗法思想的制约和影响却不曾变，它在三教关系中的基本地位也不曾变。禅宗虽然在唐末五代政治经济分崩离析的特殊背景下有过不与王权合作而独立发展的历史，但最终也未能摆脱封建宗法思想的影响。宗法制度和宗法思想的存在和发展，决定了以儒学为核心的封建意识形态的特殊地位。社会的经济生活和政治生活处於不断变化的过程中，从而反映这些变化的哲学、宗教等意识形态也相应地要起变化，但是，"天不变，道亦不变"，由宗法制

---

① 《云卧纪谈》卷下八

②③ 《大慧普觉禅师语录》卷二四

社会特点所决定的封建纲常名教却绝不会改变。儒家学说在不断进行自我改造的过程中，不仅没有弱化亲亲、尊尊、长长、男女有别这些伦理原则，相反地加强着它们在实际社会生活中的地位。

印度佛教是为印度古代社会服务的，它的伦理系统是那个社会的产物，不可能符合中国社会的具体情况，所以在传入中国后，必须接受加工和改造。佛教在中国的成长过程，总体上说是对宗法制度下封建伦理纲常的适应过程。禅宗思想的展开，力图与这一规律抗衡，在老庄和玄学化方面展开和掘进，从而表现出极端的呵佛骂祖、毁辱经典的姿态和纯任自然、放旷不羁、蔑视礼法的风格，但最终还是要回归上述原则，认同封建伦常。

我国是以“孝”为伦理中心的国家，孝道是中国封建伦理观念的基本出发点，又是最高的道德原则。《孝经》是儒家反对佛教的主要武器，北周武帝在他的废佛诏书中着重指出：“父母恩重，沙门不敬；悖道之甚，国法不容；并退还家，用崇《孝经》”。[①] 唐初傅奕反佛，其突出的理由，是说佛教“不忠不孝”，“入家破家，入国破国”。[②] 韩愈也一再指责佛教“弃而君臣，去而父子，禁而相生养之道”，[③] 违背儒家伦理准则。

佛教学者为摆脱忠孝问题上的责难，曾一再声称佛教教义与儒家思想并行不悖。早在东晋慧远的《沙门不敬王者论》、孙绰的《喻道论》，南朝刘勰的《灭惑论》以及北周慧远《答

---

① 《叙释慧远抗周武帝废教事》见《广弘明集》卷一〇

② 《对傅奕废佛僧事》见《广弘明集》卷一一

③ 《韩昌黎全集》卷一一《原道》

武帝废佛诏》等文章中，就已提出过佛教的孝道说。入唐后，法琳著《破邪说》、善导著《观无量寿佛经疏》，对忠孝问题作了重点论述。道世在他撰述的《法苑珠林》中还专设“忠孝篇”、“报恩篇”，以示佛教对孝道的重视。宗密和神清根据《梵网经》所说“孝名为戒，亦为制止”的道理，进一步阐发了佛教五戒与儒家孝道的一致性。唐代禅僧如道纵、道丕还曾因孝养慈母而颇著名声。北宋起，统治者着意强化忠孝节义、三纲五常，契嵩为代表的禅宗三教合一思想由此而得到充分展现。

宗法制度还决定了君主专制的统治形式。在中国封建社会，王权始终统领、支配着教权，教权并不具有独立性。北周武帝曾直截了当地向佛教徒宣称：“帝王即是如来”。[①]历史事实是，佛教势力无论达到怎样鼎盛繁荣，最后也还得蜷伏在专制封建王权下面。禅宗的某些派系或它们的代表人物虽曾采取反权威和非传统的激进姿态，试图摆脱王权的干预，在思想史上写下过精彩的一页，但随着北宋的建立和王权的强化，不得不抛弃反传统的旗帜和蔑视王权的性格。

宋初佛教学者赞宁在论述佛教三教合一思想时曾明白无误地指出：

> 教法委在王臣，苟与王者不接，还能兴显宗教不？今之人情，见近王臣者则非之，曾不知近王臣人之心。苟合名利，则谢君之诮也；或止为宗教亲近，岂不为大乎？[②]

这就是说，佛教为了生存和发展，必须从君王大臣处获得政治

---

① 《叙任道林辨周武帝除佛法诏》见《广弘明集》卷一〇

② 《宋高僧传》卷六《宗密传》

保护。他还从“三武一宗”事件教训中得出对儒、道两家“一切恭信”的道理。[1] 契嵩对此深有体会，故他也曾表达与赞宁一致的认识：

> 又念佛教之在天下也，弛张其法、增损其徒，一出於朝廷处置，乃向所谓系乎政治者，此其是也。[2]

正是在这种思想指导下，两宋禅界上层大多积极参与政治，与世俗官僚打成一片，与皇室保持密切联系。

北宋统一后，朝廷致力於加强中央集权专制统治，在政治、军事、财政大权一并收归中央的同时，十分注意思想文化方面的统制。在最高统治者的直接关心和干预下，封建社会后期的官方哲学思想体系“理学”登上了历史舞台。理学的建立，使三教关系进入一新的历史时期。

宋初，欧阳修基於佛教“攻之暂破而愈坚，扑之未灭而愈炽，遂至於无可奈何”的形势，提出“修其本以胜之”[3] 的方针，即主张从根本上战胜佛、道。欧阳修的时代，儒学的“复兴”运动方兴未艾，一批儒家学者以此为旗号，掀起大规模反佛浪潮，一时间对佛教构成重大威胁，“东南有章表民、黄聱隅、李泰伯，尤雄杰者，学者宗之”。[5]其中，李觏（李泰伯）着重从人伦道德方面对佛教进行批判，他认为，佛教的行仪规范和思想主张与儒家的礼教原则有严重抵触，只是由於儒者自己的失职而使佛教乘机而入。因此，儒家应加强思想宣传，奋起反击，与佛教针锋相对，寸步不让。他说：

> 儒失其守，教化坠於地。凡所以修身正心，养生送

---

①见《僧史略》卷下《总论》

②《上曾参政书》，见《镡津文集》卷九

③⑤《欧阳文忠公文集》卷一七

死，举无其柄。天下之人若饥渴之於饮食，苟得而已。当是时也，释之徒以其道鼓行之，焉往而不利云云。[1]

他指出，倘若儒家也能"自大其法"，使人"无日不在乎儒"，则人们也就不会"匍匐於戎人前"了。[2] 其时，又有儒者孙复作《儒辱》、石介作《怪说》、胡寅作《崇正辩》，都以复兴礼乐为旗帜，排斥佛教，在朝野形成广泛影响。正是在上述背景下，契嵩写出《辅教编》，全面放弃禅宗思想原则，以适应儒学复兴的形势。他在《上赵内翰书》中自述撰《辅教编》的原因，说：

某尝以今天下儒者不知佛为大圣人，其道德颇益乎天下生灵，其教法甚助乎国家之教化。今也天下靡然，竞为书而讥之。某故尝窃忧其讥者，不惟沮人为善，而又自损其阴德，乃辄著书，曰《辅教编》。[3]

沿着韩愈、李翱、李觏、欧阳修等儒家学者开辟的道路，北宋五子（周敦颐、邵雍、张载、程颢、程颐）建立起理学，至南宋时朱熹又集其大成。理学在形式上以儒家思想的复兴为旗帜，其内容却是三教的融合。理学家普遍长期出入佛、老的经历，使他们一方面顺应排佛形势的需要，打出批判佛道的旗号，尤其对禅宗的弊端加以深刻揭露，另一方面却能有效地吸收佛、道的哲学思想和宗教修养方法。他们一再指责禅学"无用处"、"不能处事"、"无礼义"，禅者的出家弃世是"自私"、"独善"，故容易"入於枯槁"，或"归於肆恣"。但是，他们又成功地吸收、消化了禅学，尤其是它的心性学说。理学家一再提

---

①《李觏集》卷二八《答黄著作书》

②见《李觏集》卷二三，《邵武军学置庄田记》

③《镡津文集》卷九

倡和着意标榜的“内圣外王”，实质上是三教合一的思想，是儒家治世事功和禅宗精神境界以及道教神形仙骨统一的理想标准。

理学因吸收了佛、道的哲理和修养方法，在理论上表现得细致入微，给人以较多精神上的满足，因而具有更大的吸引力；又因它突出了宗法制度的神圣性，强调了孝亲忠君的重要性，在实践中对人的行为具有更大的约束性，有利於强化封建秩序，故而成为封建社会后期占绝对优势的意识形态。在理学思潮的冲击下，禅宗努力适应宗法制度需要，推进寺院生活的世俗化。禅僧不仅大谈忠孝仁义，而且十分重视与世俗生活相适应的规仪制度。比如，随着时代的变迁，后人多次对怀海的《禅门规式》予以重编，重编后的《清规》世俗化倾向越来越明显，它反映在以下几个方面：一是对世俗权力的依附，二是物质欲望的扩大，三是对礼乐仪节的重视。北宋崇宁二年（1103）由宗赜编定的《禅苑清规》给我们提供了很多这方面的材料。[①]《清规》显示，至北宋后期，丛林已开始地主庄园化，而禅僧中的一部分则已逐渐贵族化。丛林内部按照世俗宗法体系建立起严密的上下尊卑等级关系，儒家的礼乐制度在禅宗寺院同样受到重视。南宋末（1274）编成的《咸淳清规》的“序”中说：“吾氏之有《清规》，犹儒家之有《礼经》”。这应该说是符合实际的。

总之，佛教在宋代事实上已无力作为与儒家并列的力量来表现自己了。隋唐佛教全盛时期那种“三教鼎立”的局面已不会再度重演。在长期的世俗化过程中，禅宗失去了独特的个性，

①参考镜岛元隆《百丈古清规变化过程的考察》，见驹泽大学《佛教学部研究纪要》第二十五号。

它被王权政治抑制了，又被理学思想同化了、改造了。禅宗思想的独立发展已难以继续。

宋代官僚士大夫的参禅活动

一、士大夫参禅的繁荣局面

佛教在中国的传播，始终与贵族、官僚、士大夫有密切关系。当两汉之际佛教传入中国内地时，上层贵族地主就首先接纳了它，把它与黄老之术同等看待。魏晋时期，佛教理论在当时玄学流行的条件下，得到统治阶级的关心和提倡，尤其深受贵族、士人们的重视和欣赏。此时，大乘空宗的般若思想广泛流传於社会上层的知识界。南北朝时期，士族势力继续发展，门阀地主以及他们的知识分子（"名士"）一面享受着奢华的物质生活，一面故作清高，使研习佛学、口谈玄理成为社会上层的一种风尚。贵族、士人通过自己特殊的社会地位，着意调和儒家与佛教的关系，并集儒、释、道思想於一身。梁武帝时有自称"乌伤居士"的傅翕，曾"披衲、顶冠、靸履见上"，① 以示三教同归。梁武帝本人实际上就是南朝贵族、士人学佛的总代表。他立足於儒术、经学的恢复和建设，以礼教为治国的根本，同时又对佛教表现出极大

① 《佛祖统纪》卷三七

的热诚，此外对道教也颇感兴趣。[①]

在贵族、士人学佛活动盛行的背景下，适合於士族兴趣的《维摩诘经》受到当时社会的特殊礼遇。从支谶到鸠摩罗什，在约一个半世纪内，产生了该经的四个译本和一个合本。即使到了唐代，它也仍然深受士人们的喜爱。这部经典为朝野僧俗一致尊崇的原因之一，是它创造了维摩诘这样一位在家菩萨。据该经《方便品》所述，维摩诘是这样的人物：

> 虽为白衣，奉持沙门清净律行；虽处居家，不著三界；示有妻子，常修梵行；现有眷属，常乐远离；虽服宝饰，而以相好严身；虽复饮食，而以禅悦为味。若至博奕戏处，辄以度人；受诸异道，不毁正信；虽明世典，常乐佛法。一切见敬，为供养中最。执持正法，摄诸长幼。一切治生谐偶，虽获俗利，不以喜悦。游诸四衢，饶益众生；入治正法，救护一切；入讲论处，导以大乘；入诸学堂，诱开童蒙；入诸淫舍，示欲之过；入诸酒肆，能立其志。

这就是说，维摩诘虽然过着十足世俗贵族的奢华生活，但他的动机和目的是超俗的，精神境界是高尚的、纯洁的。这虽是不可思议之谈，但它与郭象所说“圣人虽在庙堂之上，然其心无异於山林之中”那样的生活方式十分合拍，因而同样为门阀士族地主以及他们的知识分子所倾倒。禅宗兴起后，维摩诘“不舍道法而现凡夫事，是为宴坐”的思想得到发扬，不仅成为禅僧日常生活的重要理论依据，而且同样适合官僚

---

①参见拙著《试论梁武帝的“三教”思想及其历史影响》，《孔子研究》1986年第四期

士人们的心理需求。

隋唐时期，随着佛教宗派的建立和发展，贵族、官僚、文人的学佛和参禅活动也十分盛行。隋代李士谦，唐代李师政、李通玄、梁肃、庞蕴、裴休等人都热衷於佛教思想和修养。李士谦髫年丧父，后又遭母丧，及舍宅为伽蓝，脱身游学，博览内外经教，归心佛乘，他曾以日、月、星为佛、道、儒之比。[1] 李师政先是信奉道教，尔后转信佛教，曾作《内德论》驳斥傅奕的排佛观点。李通玄著有《新华严经论》，以《周易》的思想解释《华严》；他常"冠桦皮，衣麻衣，长裙博袖、散腰徒跣而行"，[2] 以傅翕为楷模，将儒、释、道三教一视同仁。梁肃是古文大师，他在师事荆溪湛然后，著《天台止观统例》，其中已有"复性"之说，该说成为李翱《复性书》的思想渊源。庞蕴和裴休两人则都与禅宗有关，而且具有很高的禅学修养。庞蕴世本儒业，少悟尘劳而志求佛道，初谒石头希迁，复与丹霞为友。其呈石头之偈中写道："神通并妙用，运水及搬柴"。后又参马祖道一，并於言下顿领玄旨，从此机辩迅捷，不亚於诸方禅师。后世将他与维摩诘相提并论。[3] 裴休曾在相位五年，故佛教界多尊称他为裴相国。他得法於黄檗希运，"自此延入府署，留之供养，执弟子之礼，屡辞不已。复坚请住黄檗山，荐兴祖教。有暇即躬入山顶谒，或渴闻玄论"。[4] 裴休又十分敬重宗密。宗密该通禅教，所以裴休也博综禅教，但以禅学为根

---

① 《佛祖历代通载》卷一〇："问三教优劣。士谦曰：佛，日也；道，月也；儒，五星也"。

② 《居士分灯录》卷上

③ 见《景德传灯录》卷八

④ 《景德传灯录》卷一二

本。他为希运集录《传心法要》并为之作序，又为宗密多种撰述写了序文。

王维、杜甫、张说、柳宗元、刘禹锡、白居易、李翱等一代文坛名人也都曾与佛教有联系，或信仰甚笃，或受其影响。王维母亲崔氏“师事大照禅师三十余岁，褐衣蔬食，持戒安禅，乐住山林，志在寂静”。[1]受母熏陶，王维早年即信佛教，并对禅学有特殊爱好。他一生习禅，与南、北宗禅僧都有交谊。开元年间，他与北宗禅僧关系较深，受普寂、义福、净觉等人影响颇多。开元末，他与禅僧的联系重点开始转向南宗。[2]安史之乱后，王维於京师“日饭十数名僧，以玄谈为乐。斋中无所有，唯茶铛药臼、经案绳床而已。退朝之后，焚香独坐，以禅诵为事”。[3]可见他不仅深通禅理，而且付诸实践。杜甫早年信仰北宗禅，晚岁转而归依弥陀净土。他在《秋日夔府咏怀奉寄郑监李宾客一百韵》长律中回忆道：“身许双峰寺，门求七祖禅。落帆追宿昔，衣褐问真诠”。这里所谓“双峰寺”，指黄梅东、西山寺，意谓他归命於“东山法门”。所谓“七祖禅”，当指神秀门下普寂的北宗禅。张说既是朝廷重臣，又是文坛领袖，他笃信佛教，与当时许多著名禅师往来频繁，并曾向神秀“问法，执弟子礼”；[4]神秀去世后，亲服师丧，为撰《大通禅师碑》。白居易早年习禅，晚年归向净土。他的禅学，主要是得自马祖门下禅僧。马祖道一的弟子惟宽和智常都与他有密切交往。在《传

---

①《王右丞集》卷一七《请施庄为寺表》

②参考陈允吉《唐音佛教辨思录》上海古籍出版社，1988年，第65页

③《旧唐书》卷一九〇《王维传》

④《宋高僧传》卷八《神秀传》

法堂碑》里，他记述自己为赞善大夫时，“常四诣师，四问道”，惟宽为他一一作答。[1]对於智常，白居易在贬为江州司马时，“最加钦重”。[2]晚年他在洛阳龙门香山寺与禅僧如满等交游，自称居士。关於净土信仰，他有诗自述云：“南祖心应学，西方社可投。生宜知止足，次要悟浮休”。[3]

唐代官僚文人的学佛，因受当时三教鼎立形势和政府三教并重政策的影响，表现出以下两个特点。第一，他们在信仰佛教、展开儒释共修的同时，并没有对道教采取严厉的排斥态度，相反有一种兼收并蓄的倾向，白居易是其中的代表。他在皈依佛教之前，十分崇奉道教；而在信佛之后，也没有拒绝道教。他的很多诗句表达了这种将佛、道一视同仁的观念。如：

> 大抵宗庄叟，私心事竺乾。浮荣水划字，真谛火生莲。梵部经十二，玄书字五千。是非都付梦，语默不妨禅。[4]

在他看来，道书与佛经所说，“二者殊名而同归”。[5]因此，他自称“身着居士衣，手把《南华》篇”。[6]第二，中唐以后，随着禅宗力量的崛起，禅宗的哲学思想和禅僧的生活方式给予官僚文人以精神的诱惑，使参禅问道逐渐成为官僚文人学佛的主流。不仅如此，不少儒家学者甚至直接投身禅院，如丹霞天然、圭峰宗密等。他们的禅学往往渗透着中国

---

① 见《白氏长庆集》卷二四

② 《宋高僧传》卷一七《智常传》

③ 《白氏长庆集》卷三一，《重修香山寺毕题二十二韵以纪之》

④ 《白氏长庆集》卷一九《新昌新居书事四十韵因寄元郎中张博士》

⑤ 《白氏长庆集》卷六《睡起晏坐》

⑥ 《白氏长庆集》卷七《游悟真寺诗》

的传统思想文化。

上述事实表明，早在两宋以前，官僚士人的参禅学佛活动就已具备了相当的规模，并产生过广泛的影响。这一形态的佛教运动，随着北宋王朝的建立，进入一个新的阶段。

隋唐科举制度确立之后，培养出了一批又一批官僚士大夫，他们以儒家经典的高度修养为条件，通过科举道路而获得高官厚禄。两宋时期，官僚士大夫的社会政治地位不断上升；与此同时，后期禅宗作为佛教的主流也已进入一花独放阶段。於是，官僚士大夫参禅活动的全面展开便成为一种令人瞩目的、十分壮观的社会现象。北宋仁宗朝以前，士大夫排佛浪潮掀起，迫使禅僧改变自己的禅学风格，展开禅净合一以及禅与儒、道的融合统一活动。即使这样，士大夫中也不乏对佛教支持乃至笃信的人。加上契嵩等著名禅僧的主观努力，仁宗朝以后，士大夫反佛浪潮渐趋消歇，而参禅学佛之风渐炽。

北宋禅僧归云如本就当时的士大夫禅学，在他的《丛林辨佞篇》中有如下记载：

> 本朝富郑公弼，问道於投子[illegible]禅师，书尺偈颂凡一十四纸，碑於台之鸿福两廊壁间，灼见前辈主法之严，王公贵人信道之笃也。郑国公社稷重臣，晚岁知向之如此，而[illegible]必有大过人者，自谓於[illegible]有所警发。士大夫中谛信此道，能忘齿屈势，奋发猛利，期於彻证而后已。如杨大年侍郎、李和文都尉见广慧琏、石门聪并慈明诸大老，激扬酬唱，般般见诸禅书。杨无为之於白云端，张无尽之於兜率悦，皆扣关击节，彻证源底，非苟然也。近世张无垢侍郎、李汉

老参政、吕居仁学士，皆见妙喜老人，登堂入室，谓之方外道友。爱憎逆顺，雷挥电扫，脱略世俗，拘忌观者，敛衽辟易，罔窥涯涘。①

又南宋释昙秀所辑《人天宝鉴》也记载说：

侍郎张九成居士蚤业进士之暇，笃志释典，谒灵隐明禅师，扣宗 要。明曰：正当磨砻器业，奋发功名，讵能究死生事乎？公曰：先儒有言，朝闻道，夕死可矣。然世、出世之法初无有二，先朝名公由禅门得道者不知其几，曾何儒、释之异？……公有书答中丞何伯寿，略曰：九成为径山往还太熟，抑亦有由。按诸故事，裴公休之师蘗，韩退之之师大颠，李习之之师药山，白乐天之师鸟窠，杨大年之师广慧，李和文之师慈照，东坡之师照觉，山谷之师晦堂，无尽之师兜率，抑岂与夫老妪头陀念南无洗厕筹等耶？

这里，他们只是略举了一些实例，虽然并不全面，但也相当可观，具有较强的代表性。这些官僚士大夫的共同特点是，一方面高官厚禄，儒学修养功底深厚，另一方面却热衷於"脱略世俗"中"栖心禅寂"。

富弼在仁宗朝官拜枢密副使，后与文彦博并相；英宗朝拜枢密使，封郑国公。禅僧晓莹在他的《罗湖野录》中转录了富弼在云门宗禅师投子修颙处有所悟入后的书信一通，其中写道：

弼遭遇和尚，即无始以来忘失事一旦认得，此后定须拔出生死海，不是寻常恩知。……若非和尚巧设方便，著力提发，何由见个涯岸。虽粉骨碎身无以报答，

① 《丛林盛事》卷上

未知何日再得瞻拜，但日夕依依也。[①]

杨大年即杨亿，真宗时入翰林为学士，兼史馆修撰，后拜工部侍郎。他“留心释典、禅观之学”，[②]与李维等受诏裁定《景德传灯录》，润色其文，使盛行於世。他与禅僧广慧元琏交游，禅学修养颇深。他曾自述：“自遇广慧师，请扣无方，蒙滞顿释。半岁之后，旷然弗疑。如忘忽记，如梦忽觉；平昔碍膺之物爆然自落，积劫未明之事廓然现前。继绍之缘其在是矣”。[③]故惠洪说：“大年，士大夫，其辩慧足以达佛祖无传之旨。今山林衲子，反仰首从人，求禅道佛法，为可笑也”。[④]李和文即李遵勖，真宗大中祥符间为附马都尉，“通释氏学”，[⑤]曾撰《天圣广灯录》。他得心法於谷隐蕴聪禅师，其得法偈云：“学道须是铁汉，著手心头便判。直趣无上菩提，一切是非莫管”。[⑥]晚年与石霜楚圆禅师及杨亿居士为“法门好友”，临终时作一偈与楚圆，曰：

世界无依，山河匪碍。大海微尘，须弥纳芥。拈起幞头，解下腰带。若问死生，问取皮袋。[⑦]

杨无为即杨杰，官至礼部员外郎，“初好禅宗，历参诸老宿不契，既从天衣禅师游，……熙宁末以母忧归，闲居阅藏经，遂归心净土”。[⑧]宗晓说他“尊崇佛法，明悟禅宗，江西临济

---

① 《罗湖野录》卷上，参见《云卧纪谈》卷上

② 《宋史》卷三〇五

③⑦ 《居士传》卷二〇

④ 《林间录》卷上

⑤ 《宋史》卷四一四

⑥ 《五灯会元》卷一二

⑧ 《居士传》卷二二

下棒喝承当之辈，犹谓常流；复阐扬弥陀教观，接诱方来”。[①]张无尽即张商英，哲宗时为工部侍郎，迁中书舍人；徽宗初为吏部、刑部侍郎，翰林学士，后拜尚书右仆射。他因阅读《维摩经》而尊崇佛教，首谒东林常总禅师，自称“吾有方外之侣曰常总”；[②]后问道於兜率从悦禅师，蒙受契证。他曾著《护法论》，谒力调和儒、释。又在佛教内部主张禅教一致，曾与大洪恩禅师“以禅教之要相与徵诘”，[③]并与圆悟克勤大谈华严“理事无碍”、“事事无碍”学说。[④]张无垢即张九成，绍兴进士，历官著作郎、宗正少卿、权礼部侍郎。因反对议和，为秦桧所贬，谪居南安（今江西大余）。张九成首谒宝印楚明禅师，后谒善权清禅师，一夕闻蛙鸣而悟入，有偈云：

春天月夜一声蛙，撞破乾坤共一家。正恁么时谁会得？岭头脚痛有玄沙。[⑤]

后又与惟尚禅师相友，惟尚十分推崇他的禅学。最后与大慧宗杲成莫逆之交。李汉老即李邴，徽宗时除给事中，同修国史兼直学士院，迁翰林学士；高宗绍兴初拜尚书右丞、参知政事。他受大慧宗杲影响较大，自谓承大慧“击发蒙滞，忽有省入”。后又向大慧汇报了自己禅学方面三点体验：“一、事[illegible]逆顺，随缘即应，不留胸中。二、宿习浓厚，不加排[illegible]，自尔经微。三、古人公案，旧所茫然，时复瞥地”。[⑥]吕居仁即吕本中，官至直学士，也曾参见大慧宗杲。

---

① 《乐邦文类》卷[illegible]

② 《云卧纪谈》卷[illegible]

③ 《云卧纪谈》卷下

④ 《罗湖野录》卷上

⑤⑥ 《五灯会元》卷二〇

苏轼的参禅学佛，既有家学渊源，也有他个人的趣向。其父苏洵与云门宗禅僧圆通居讷关系甚密，其母也崇奉佛教，其弟苏辙同样喜爱禅学。苏轼一生结识禅僧及诗僧无数，其中以东林常总、大觉怀琏和佛印了元最为密切。据载，苏轼学佛名句“溪声便是广长舌，山色岂非清净身；夜来八万四千偈，他日如何举似人”，便是他与常总“论无情话，有省“而作的诗偈，[1] 以此表明对禅学的见解。大觉怀琏是苏轼在杭州期间结识的禅僧，后来两人成为方外之友。在贬谪黄州时期，苏轼又与佛印了元建立起亲密关系。苏轼是一代文豪，著名诗人，他给后人留下了大量佛教题材的诗。比较而言，他前期的诗词，往往流露不堪世事压迫以求解脱之感；而至后期，则能以更透脱的禅理来认识社会人生，作飒然超离之想。[2] 从中可以看出他禅学修养的不断深化。此外，苏轼学佛，不只是对禅学有浓厚兴趣，而且还对华严、净土十分重视。在儒、释兼学外，他也并不排斥道教。

黄庭坚与秦观、张来、晁补之同游於苏轼之门，人称“苏门四学士”，其受苏轼禅学影响正在情理之中；加上他的家乡（洪州分宁）本是古尊宿道场，禅席颇众，使他耳濡目染，自幼受禅学熏陶。据《五灯会元》载，黄庭坚未入佛门前，“好作艳词。尝谒圆通秀禅师，秀呵曰：大丈夫翰墨之妙，甘施於此乎”？黄氏乃“悚然悔谢，由是绝笔。惟孳孳於道，著《发愿文》，痛戒酒色，但朝粥午饭而已”。[3]元祐年间，“从晦堂和尚游，而与死心新老、灵源清老尤笃方外契。[1]

①③《五灯会元》卷一七

②参考孙昌武《佛教与中国文学》，上海人民出版社，1988年，第153页

此晦堂祖心、死心悟新、灵源惟清三人，均为黄龙派下著名禅师。灵源惟清对黄庭坚的禅学给予肯定，有偈寄赠，云："昔日对面隔千里，如今万里弥相亲。寂寥滋味同斋粥，快活谈谐契主宾"。[②]另据晓莹《罗湖野录》载，黄庭坚还曾勉励他人研修禅学，亲近禅师，说："治病之方当深求禅悦，照破生死之根，则忧、畏、淫、怒无处安脚；病既无根，枝叶安能为害。投子聪老是出世宗师，海会演老道行不愧古人，皆可亲近"。[③]同样，黄庭坚的禅学是与他的儒学结合运用的，而且他对道教也不取排斥态度。

除了归云如本《丛林辨佞篇》和昙秀《人天宝鉴》中提到的上述士大夫外，据《居士传》载，晁迥、王随、文彦博、王古、潘兴嗣、晁补之、陈瓘、李纲、张浚、冯楫、王日休等两宋重要官僚文人，也都曾热衷於参禅学佛。晁迥"初受学於刘海蟾，得炼形服气之术，后学释氏，以止观为宗"。[④]他"精通内外教典，晚年自著《法藏碎金》流行儒释中，其语甚敦教化"。[⑤]从而把儒、释、道三教之学汇集於一身。王随先谒首山省念禅师，得言外之旨；后又参小寿禅师，机语契合，践履日深。文彦博、王古集净土法会，作净土归向。潘兴嗣自号清逸居士，"问道於黄龙南禅师，获其印可"。[⑥]晁补之"年二十余即归向正法，深信因果，与圆通、

①② 《罗湖野录》卷上

③ 《罗湖野录》卷中

④ 《居士传》卷二一

⑤ 《丛林盛事》卷下

⑥ 《罗湖野录》卷中

觉海诸禅师游，参求向上事”。[1] 陈瓘自号华严居士，好华严学，后又转向天台学。李纲初为松溪尉时，即与大中寺庆余禅师往还，究心佛法，后转向华严与《易》的调和。张浚初於京师遇处士谯定，教以熟读《论语》，其后问禅法於圆悟克勤及大慧宗杲。冯楫曾多方扣诸名宿，后居龙门而从佛眼清远禅师，不久即有所契会。绍兴八年（1138），冯楫随僧夏於径山，受大慧宗杲指点，其禅学又有长进。他曾从传统佛学观点作《题枯髅图》，曰：“形骸在此，其人何在？乃知一灵，不属皮袋”。大慧则从禅学观点加以纠正，和之曰：“只此形骸，即是其人。一灵皮袋，皮袋一灵”。[2] 王日休学佛重点在净土法门，他弃官不就而著《龙舒净土文》，并劝参禅者说：“参禅大悟，遂脱生死轮回，固为上矣。然至此者，百无二三。若修西方，则直出轮回，而生死自如，万不漏一。故予欲劝僧家，上根器者参禅之外，每月以倾刻之暇修西方”。[3]

综上所述，官僚士大夫的参禅学佛在两宋进入它的全盛时期，成为当时社会生活的重要内容。在这一历史潮流的推动下，那些以反佛排佛标榜的理学家也几乎普遍受佛教影响。

据载，理学奠基人周敦颐曾从学於润州鹤林寺寿涯禅师，[4] 参禅於黄龙慧南，问道於晦堂祖心，[5] 谒庐山归宗寺

---

① 《居士传》卷二六

② 《罗湖野录》卷下

③ 《龙舒增广净土文》卷六

④ 《宋元学案》卷一

⑤ 《居士分灯录》卷下

佛印了元，师东林寺常总禅师。[1]在庐山期间，他追慕东晋白莲社故事而结青松社，以佛印为社主。[2]同时，周敦颐又颇留意於道教，他曾受《先天图》於穆修。他所著《太极图说》虽标榜《周易》，实际上吸收了道教思想。张载曾受范仲淹指教而研习《中庸》，但“载读其书，犹以为未足，又访诸释、老，累年究极其说”。[3]程颢则“自十五六时，闻汝南周茂叔论道，遂厌科举之业，慨然有求道之志，未知其要。泛滥於诸家，出入於老释者几十年”。[4]《宋元学案》上说：“先儒惟明道先生，看得禅书，透识禅弊”。[5]据载，程颢对佛教丛林的清规戒律颇感兴趣，表示欣赏，以为“三代威仪，尽在是矣”。[6]程颐自夸醇儒，所谓正敬一生，不曾看庄、列、佛书，但他的修养方法，不仅具备戒、定、慧形式，而且用力於入定。他“每见人静坐，便叹其善学”；[7]由“冥目静坐”而引出的“程门立雪”[8]故事，则是他禅法实践的真实写照。程颐与禅僧灵源惟清一直保持着密切关系，现尚存有两人来往书状五通於《灵源笔语》和《禅林宝训》中。惟清谓程颐曰：

闻公留心此道甚久，天下大宗匠历叩殆遍，乃犹以鄙人未见为不足，不肯歇去耳。……顷年闻老师言公见处，今览《法要后序》，深观信入真实不虚。亦尝蒙谕

---

①② 《云卧纪谈》卷上，参见《佛法金汤编》卷一二

③ 《宋史》卷四二七《张载传》

④ 《二程文集》卷一一

⑤ 《宋元学案》卷一四

⑥ 《河南程氏外书》卷一二。参见《佛法金汤编》卷一二。

⑦ 《二程全书》卷三七

⑧ 《宋元学案》卷一五

见老师时事同也。然老师与公相见时，已自伤慈，只欲当处平和，不肯深挑痛扎，致使信解未泯、本智不彰，而时有犹豫也。[1]

这里，不仅透露了程颐对禅学的广泛兴趣，而且也揭示了他与晦堂祖心、灵源惟清两代禅师相互交往的具体内容。灵源又谓程颐"虽未接英姿，而心契同风，与士人朝夕亲遇如平生者，其密固过之矣"。[2] 可见他们在禅学基础上建立的关系已非同一般了。二程门下，杨龟山、游定夫、谢上蔡等人，也无不出入於禅；而尹和靖也未免礼佛念《金刚经》。理学集大成者朱熹，自述年十五六时，"亦尝留心於此(禅)"，且"理会得个昭昭灵灵底禅"。[3] 十八岁应举考试前，据说箧中"只《大慧语录》一帙尔"。[4] 故罗钦顺后来总结说："两程子、张子、朱子，早岁皆尝学禅，亦皆能究其底蕴"。[5] 当然，这类人物本质上并无佛教信仰，他们的学禅有自己的意图。叶适认为，两宋理学正统，实质上是思孟、老庄和禅学三种思想体系结合的产物。[6] 袁枚也认为："宋儒目击夫佛老之张幽妙，而圣人之精旨微言反有所闷而未宣，於是入虎穴、探虎子，闯二氏之室"。[7] 虽说如此，他们的参禅学佛经历还是有案可查。

---

① 《灵源笔语》"答伊川居士"第一信，转引自久须本文雄《宋代儒学的禅思想研究》，日进堂书店，1980年，第205页

② 《灵源笔语》"答伊川居士"第三信，同上书，第206页。

③ 《朱子语类》卷一〇四

④ 《大慧语录》序

⑤ 《困知记》卷二

⑥见《习学记言》卷四九

⑦ 《小仓山房文集》卷二一

总之，大量历史事实表明，两宋时期官僚士大夫与佛教有着某种不解之缘，他们的参禅活动构成这一时期士大夫佛教的主流。从思想史角度看，这无疑是一个值得注意的现象。

二、两宋士大夫参禅原因探讨

两宋时期，佛教总体上已无法挽回它的颓势，只有禅宗借唐末五代鼎盛之势维持着局部的繁荣。士大夫的学佛，必然首先要与禅学发生关系，这是士大夫参禅活动发达的基本条件。除此之外，还有多方面的深刻原因。

从官僚士大夫一侧看，笔者以为至少有以下三个因素。

第一，所谓“儒门淡薄，收拾不住”。

儒学在汉武帝时曾受“独尊”待遇，以传授、整理和注释儒家经籍为主要任务，开始了“经学”的历史。由於经学所享受的特殊地位，使它逐渐成为封建文人追名逐利的重要工具，并且不可避免地走上神学迷信和繁琐主义的穷途。东汉时，经学内部已出现“通人恶烦，羞学章句”[①] 的趋势；东汉灭亡，它终於为魏晋玄学所取代。此后，由於玄学盛行，儒学在很长一段时期内显得软弱无力。同时，儒学墨守汉儒注疏的旧俗，不图发展，乃至连孔安国、郑玄等经学家都不

① 《文心雕龙·论说》

敢非议。这种局面给部分士人带来精神上的压抑，造成心理上的苦闷。正是在这种环境下，佛教以自己独特的哲学思辨、心性学说、止观修行，成功地吸收了大批求变心切的官僚和文人。唐末五代，禅宗崛起，它不仅在佛教界犹如一声惊雷，震撼着古老的传统寺院，而且也在整个思想界掀起一阵波涛。前文引述大慧宗杲《宗门武库》所载张方平答王安石语，所谓"儒门淡薄，收拾不住，皆归释氏"，当是对隋唐五代儒学停滞衰落状况的如实概括。科举制度虽然可以拢络部分知识分子，使他们踏上仕途，但它所表现的日益脱离实际、不重实学的倾向，并不能长期起到振奋士人精神的作用。倒是佛教禅宗以它活泼洒落的思想风格吸引了他们，给他们以强烈的精神刺激。在张方平看来，马祖道一、雪峰义存、丹霞天然等禅师，他们的才学和能力不在孔孟之下，可惜的是归於释氏。这就是说，正当儒门无法收拾人心之时，佛教禅宗取而代之。禅宗的一些派系（如临济宗）以印度佛学如来藏佛性说结合中国固有老庄思想，建立起优於儒家的独特心性学说，一反长期以来佛教在理论和实修方面平稳发展的传统，转向以激烈方式表达对宇宙人生的见解和态度，从而一新当时文人学者的耳目。

在维护封建统治的历史过程中，儒家学说确曾充分发挥过它的效能，但也暴露出不少弱点。它以人本为主，以治国为目的，所以颇多伦理的说教而缺乏治心手段。唐代刘禹锡认为，佛教最受人欢迎的是它对心性问题的论述，因此，人们一旦接受禅学，便"会而归之，犹初心也"。他指出，儒学因"以中道御群生，罕言性命"，难以摄服人心，故"世衰而寝息"。认为，"悟不因人，在心而已"，"现灭者身，常圆者性"。若以禅宗心性学说予以补充，则可以弥补儒学的弱

点。[①] 宋初李觏虽是一名反佛的儒家学者，但他也曾给寺院写过多篇记文，并最终肯定禅宗心性学说的成就。他认为，儒家的许多祭祀典礼都失坠了，性命之说也久不相传，“后之儒者用於世，则无以教导之”，民众“百体皆无所主，将舍浮屠何适哉”？何况佛教“其人才有足称者也”。[②] 这一说法与张方平答王安石问十分相似。

佛教曾通过自身在某些领域的优势地位，不断扩大影响；禅宗的崛起则给处境维艰的佛教带来新的希望，它的心性理论和顿悟学说向沉寂凝滞的思想界提出了挑战；丛林的迅速发展又给士大夫的参禅学佛提供了广阔的活动场所。

第二，士大夫因官场受挫而遁入空门。

在中国封建社会里，统治阶级内部的矛盾斗争贯穿着每一王朝的始终。唐代有激烈的朋党之争和宦官专权、藩镇割据之患，两宋有长期的新法旧法之争、新党旧党之分以及对辽金的和战之争等。这样的社会政治环境，不能不使人联想到佛教所说“四大皆空”、“诸行无常”，感叹人生变幻莫测，世事难以逆料。在我国古代知识阶层中，向来有以隐遁方式表达清高离俗、与世无争的愿望；尤其在他们官场受挫或与当政者意见不合时，浪迹山水、故作姿态便成为通常的对立手段。王维的官宦生涯并不理想，有过一段曲折经历，这一经历使他决意逃避现实，投入空门，以谈禅赋诗而终老。正如他自己所说：“宿昔朱颜成暮齿，须臾白发变垂髫。一生几许伤心事，不向空门何处销”？[③] 白居易本有兼济天下之

①上见《刘禹锡集》卷四《袁州萍乡县杨岐山故广禅师碑》

②《李觏集》卷二八《答黄著作书》

③《王右丞集》卷一四《叹白发》

志，热心於世务，但安史之乱后的社会政治现实并不能给他提供施展抱负的机会。他在入仕之后，便屡遭挫折。宦海风波使他意识到，“入仕欲荣身，须臾成黜辱。合者离之始，乐兮忧所伏”。① 因而只能借禅悦来满足心灵需求，以净土信仰掩人耳目，保位容身。在他看来，“酒肆法堂方丈室，其间岂是两般身”。② 酒和禅都只是精神的安慰，“禅能泯人我，醉可忘荣粹”。③ 宋代官僚士大夫如欧阳修、王安石、苏轼、黄庭坚等人也都有过官场受挫、党争失败的经历，因而也就不难理解他们热心参禅问道、与禅僧过往甚密的举止了。“一生做官，今日被谪；觉见从前，但一梦耳”。④ 这种人生如梦、朝夕异世之感，真实地反映出封建地主阶级和他们的知识分子的精神面貌。

官僚士大夫参禅，既可以禅悦医治精神创伤，作宦途失意的自疗，又可借此邀誉，赚得慈悲好善之名。庆历新政失败后，欧阳修被贬滁州，“明年将归庆陵。舟次九江，因庐山，入东林、圆通，谒祖印禅师居讷，与之论道”。⑤ 熙宁变法失败后，王安石在罢相退居江宁期间，逐渐滋长出世思想，由以往对佛教的批判而转向认同，走上消极避世的习禅道路，并撰写了不少佛学著作。他曾自述人生感受道：

> 忆初救时勇自许，壮大看俗尤崎岖。丰车肥马载豪杰，少得志愿多忧虞。始知进退各有理，造次未可分贤

---

① 《白氏长庆集》卷一四、《和梦游春诗一百韵》

② 《白氏长庆集》卷三一、《拜表回闲游》

③ 《白氏长庆集》卷二二《和微之诗二十三首·和知非》

④ 《丛林盛事》卷上·安相国语

⑤ 《佛祖统纪》卷四五。参见《释氏稽古略》卷四

愚。会将筑室返耕钓，相与此处吟山湖。[①]

他的《读维摩经有感》诗又写道：

身如泡沫亦如风，刀割香涂共一空。宴坐世间观此理，维摩虽病有神通。[②]

这里大有勘破红尘之慨。这一时期，王安石与禅僧频繁往来应酬，精心修习禅法。据《宗门武库》载，他曾对蒋山元禅师说："坐禅实不亏人。余数年要作《胡笳十八拍》不成，夜坐间已就"。苏轼刚步入政坛，即因与王安石变法派意见相左，被逐斥出朝。变法失败，苏轼回朝，又因与当政者不合，再次出朝。绍圣年间，变法派再度执政，苏轼便再遭贬抑。杭州的佛学环境，使他满足於和禅僧的交往；惠州、海南之贬，使他对禅学兴趣益增。元符三年（1100），他由海南北归，经曹溪南华寺，有诗云：

水香知是曹溪口，眼净同看古佛衣。不向南华结香火，此身何处是真依。[③]

《宋元学案》据《宋史》本传进而推论云，苏轼

自为举子，至出入侍从，忠规谠论，挺挺大节。但为小人挤排，不得安於朝廷，郁[illegible]无聊之甚，转而逃入於禅。此亦通人之蔽也。[④]

黄庭坚一生仕途不畅，命运多舛，最后被远谪黔南，贬死宜州。年仅二十七岁时，他已倦於官场，"忽忽不乐，有怀归之意"。[⑤] 在谪居黔南时，他"制酒绝欲，读《大藏经》凡三

---

① 《王文公文集》卷四八《修广师法喜堂》

② 《王文公文集》卷七四。

③ 《东坡后集》卷七《九江与苏伯固唱和》

④ 《宋元学案》卷二四《苏氏蜀学略》

⑤ 《山谷年谱》

年，利衰毁誉，称说苦乐。”[①] 一说他在此时得悟：

> 谪官在黔州，道中昼卧，觉来，忽然廓尔。寻思，平生被天下老和尚谩了多少，唯有死心道人（指惟新——笔者）不肯，乃是第一相为也。[②]

他的《题王居士所藏王友画桃杏花》写道："凌云一笑见桃花，三十年来不到家。从此春风春雨后，乱随流水到天涯"。[③] 诗系元符三年（1100）所作，距他有意於禅学已整三十年。诗中所述内容本自五代灵云志勤禅师因桃花悟道的公案。[④] 这首诗表达了作者三十年习禅的收获和对宦海生涯的厌倦。

佛教禅宗虽然不是灵丹妙药，但毕竟能对处於失望和悒郁之中的士大夫起到镇静作用，使他们暂时忘却尘世之累，获得精神安慰。

第三，与禅僧诗文相酬，情趣相投。

明季知空和尚评陈佐才诗，说："今山僧与居士评诗，居士与山僧谈禅，何耶？自古诗情半个禅，以诗为禅，以禅为诗，无可无不可也"。[⑤] 禅与诗在唐以后过从甚密，互相影响，互为补充，这已是历史事实。两者都需要内在的感受和体验，都注重启示和象喻，追求言外之意，强调一种幽远境界。元好问《赠嵩山隽侍者学诗》中说："诗为禅客添花锦，

---

① 《佛祖统纪》卷四六

② 《罗湖野录》卷上。

③ 《山谷外集》卷一七

④ 《景德传灯录》卷一一载，志勤禅师在沩山因见桃花而悟道，有偈云："三十年来寻剑客，几逢落叶几抽枝。自从一见桃花后，直至如今更不疑。"

⑤转引自陈垣《明季滇黔佛教考》科学出版社、1959年版，第248页

禅是诗家切玉刀”。[1] 骚人墨客通过参禅体验，在他们的诗文中表达禅理和禅趣，禅僧也通过与文人酬唱，述说他们对宇宙人生的理解。在禅与诗的共同基础上，禅僧与士大夫感受到了生活情趣上的统一性和思想感情上的一致性，终於造成禅宗思想的进一步蜕变。

唐代王维、柳宗元、白居易等一代诗人的作品，抒发出一种无欲恬淡、脱俗出世、清闲幽居的感情。如王维的诗，善於表现“空”、“寂”的境界，尤其在描述大自然的静态美方面，显得十分生动亲切，给人以物我两忘之感；他的田园诗，充满着宁谧闲适的意趣。[2] 王维诗中的禅意，是他长期习禅学佛的产物。人间难以寻觅空寂虚灵的境界，他便寄托於自然，从自然的空山寂林描绘出脱离现实的境界。白居易晚年住龙门香山，消遣於山水之间，他的诗歌表现一种参禅之后的闲适安宁的心境，如云：

> 空门寂静老夫闲，伴鸟随云往复还。家酝满瓶书满架，半移生计入香山。[3]

看来，他们通过禅诗，都暂时忘却了人间的尔虞我诈，找到了在自然中的位置。

宋代禅宗强调从意境上体验禅，这与士大夫所向往的精神生活十分合拍，故而很容易成为对他们的有力诱惑。琴棋书画、水月花鸟、田园山林与参禅悟道成为宋代官僚士大夫生活的两个侧面；他们既不放弃世俗的物质享受，又要追求

---

① 《元遗山文集》卷三七《[illegible]和尚颂序》

②其名句如“行到水穷处，坐看云起时”（《终南别业》）；“月出惊山鸟，时鸣春涧中”（《鸟鸣涧》），颇为禅家赞许。

③《白氏长庆集》卷三一《香山寺二绝》

高雅空灵的精神乐趣。他们通过参禅，丰富诗画艺术的题材和意境，寄托对世事变幻、人生苦痛的感受。苏轼曰："暂借好诗消永夜，每逢佳处辄参禅"。[1] 在他看来，好诗应与禅学联系在一起。他的《赤壁赋》由於引入禅的意境，显得自然、朴实、幽远；《题西林壁》（"横看成岭侧成峰，远近高低各不同。不识庐山真面目，只缘身在此山中"。）则把宇宙人生融为一体，充分表现了作者对禅的深刻感受。黄庭坚主盟的江西诗派，屏除陈词滥调，爱於佛经和禅语录中寻觅典故，形成独特风格。时人曾指出，黄庭坚之诗，其佳处就在"禅家所谓死蛇弄得活"。[2] 黄氏晚年有《诉衷情》词一首，云：

> 一波才动万波随，蓑笠一钩丝。金鳞正在深处，千尺也须垂。吞又吐，信还疑，上钩迟。水寒江静，满目青山，载明月归。

这首词系由华亭船子禅师德诚的《拨棹歌》增益而成，原歌词是这样的：

> 千尺丝纶直下垂，一波才动万波随。夜静水寒鱼不食，满船空载月明归。[3]

船子禅师的诗和山谷的词都具有高远的意境，透脱的禅理，可以相映成趣。

与此同时，禅僧也乐意以诗文相酬。宋代丛林中，既通禅理又具文采的禅僧为数不少，如明教契嵩、佛印了元、金山昙颖、圆通居讷、觉范惠洪等人都在官僚士大夫中享有声

---

① 《东坡前集》卷一七《书李端叔诗后》

②见《岁寒堂诗话》

③ 《景德传灯录》卷一四

誉。佛印了元“凡四十年间，德印缁白，名闻幼稚，缙绅之贤者，多与之游。苏东坡谪黄州庐山对岸，元居归宗，酬酢妙句，与烟云争丽”。① 金山昙颖年方“十八九，游京师时，欧阳文忠公在场屋，颖识之，游相乐也”。② 觉范惠洪更是才气横溢，“落笔万言，了无停思。其造端用意，大抵规模东坡，而借润山谷”。③ 他既得张商英知遇，又得黄庭坚的尊崇。广慧元琏亦以才学为高明士大夫歆艳”。④ 明教契嵩则以文学而轰动当时文坛，令欧阳修、韩琦等人刮目相看，由是名振海内。苏轼曾说：“独念吴越多名僧，与予善者常十九”。他举例说，妙总师参寥子，“世所知独其诗文，所不知者，盖过於诗文也”；径山长老维琳，“行峻而通，文丽而清”；秀州本觉寺一长老，“少盖有名进士，自文字言语悟入。至今以笔研作佛事，所与游皆一时文人”；苏州仲殊师利和尚，“能文，善诗及歌词，皆操笔立就，不点窜一字”。⑤

通过诗文唱和，士大夫和禅僧在生活作风、思想意趣诸方面更趋接近，在个人感情方面则显得十分融洽。这种僧俗关系的发展，不但对禅味诗的广为流行，而且对文字禅的日益展开都具有重大意义。其末流，乃至出现士大夫与禅僧共作无聊的文字游戏，即所谓“多以禅为戏”。他们往往借禅悦之名，行放浪形骸、玩世不恭不实，成为清新文字的讽刺，走向深远意境的反面。

宋代官僚士大夫与禅僧的密切关系和对参禅生活的浓厚

---

① 《禅林僧宝传》卷二九

② 《禅林僧宝传》卷二七

③ 《僧宝正续传》卷二

④ 《罗湖野录》卷中

⑤ 《东坡志林》卷二《付僧惠诚游吴中代书十二》

兴趣，是整个时代的风尚。但是，与佛教的世俗化相适应，整个宋代，出入寺院而又彻底皈依佛教的官僚士大夫终究是少数。长期的世俗寄生生活和儒家思想熏陶，使他们在本质上难以成为虔诚的佛教徒。富弼以自己的切身感受承认：

吾辈俗士，自幼小为俗事浸渍，及长大又娶妻养子，经营衣食，奔走士宦。黄卷赤轴，未尝入手，虽乘闲玩阅，只是资谈柄而已，何尝彻究其理！①

政和年间"裂儒衣从释氏"的倚松庵主饶节供认，他在思想深处并无真诚的信仰，其《山居颂》云：

凡被儒冠误此身，偶然随分作闲人。二时斋粥随缘饱，长短高低一任君。律师持律笑禅虚，禅客参禅笑律拘。禅律二途俱不学，几个男儿是丈夫。②

这说明，他未能彻底摆脱一般封建士人的传统思想情趣。这也就是通常人们所说的"逃禅"。欧阳修《六一居士传》自述道：

常患不得极吾乐於其间者，世事之为吾累者众也。其大者有二焉，轩裳珪组劳吾形於外，忧患思虑劳吾心於内，使吾形不病而已瘁，心未老而先衰。

苏轼也是这样，他在《黄州安国寺记》中写道：

得城南精舍曰安国寺，有茂林修竹、陂池亭榭。间一二日辄往。焚香默坐，深自省察，则物我相忘，身心皆空，求罪始所从生而不可得。一念清净，染污自落，表里翛然，无所附丽。③

---

① 《丛林盛事》卷上

② 《云卧纪谈》卷下

③ 《东坡前集》卷三三

苏轼诗词，爱发“人生如梦”之感慨，从中可以窥见他逃禅的现实根源。因此宋代官僚士大夫的参禅，本质上反映出他们在失意的情况下，消极对待社会人生，逃避现实斗争，追求和谐恬静的生活环境的态度。正如大慧宗杲严肃批评的：

> 今时士大夫学道，多是半进半退。於世事上不如意，则火急要参禅；忽然世事遂意，则便罢参。为无决定信故也。①

官僚士大夫的世俗地主阶级本性在参禅前后并无重大改变。

三、宋代士大夫禅学在禅宗思想史上的地位

宋代官僚士大夫参禅学佛的热闹场面和阔大规模，不仅反作用於当时社会的政治生活和经济生活，而且对禅宗思想的演变乃至全部封建社会后期的思想史都有重大影响。

首先，就禅宗而言，官僚士大夫参禅活动的广泛开展，促进了它的全面世俗化，导致了禅学的停滞和倒退。

佛教的出世主义立场与中国传统的伦理道德观念在本质上是对立的。为此，佛教从传入中国的第一天起，便开始作适应现实社会的种种努力。宋代士大夫的参禅学佛，对於禅

① 《大慧语录》卷一九

宗的进一步世俗化，不仅具有理论价值，而且具有实践意义。张商英的《护法论》说：

佛岂妨人世务哉？《金刚般若》云：是故如来说一切法皆是佛法。《维摩经》偈云：经书咒禁术，工巧诸技艺，尽现行此事，饶益诸群生。《法华经》云：资生业等，皆顺正法。傅大士、庞道元岂无妻子哉？若也身处尘劳，心常清静，则便能转识成智，犹如握土成金。一切烦恼，皆是菩提；一切世法，无非佛法。若能如是，则为在家菩萨、了事凡夫矣。

他以大乘经典为依据，论证了世务与佛法的统一无碍，指出了士大夫学佛在其中的作用。两宋士大夫正是按照张商英所说，以禅家的出世理想与儒家世俗生活结合，把成佛的要求化为资生产业、妻子儿女的日常生活，并在与禅僧的交往中直接影响并感染给他们。

《护法论》的思想理所当然地受到禅宗僧侣的称颂。宗杲说：

昔李和文都尉，在富贵丛中参得禅大彻大悟，杨文公参得禅时身居翰苑，张无尽参得禅时作江西转运使。只这三大老，便是个不坏世间相而谈实相的样子也。又何曾须要去妻孥、休官罢职、咬菜根，苦形劳志、避喧求静，然后入枯禅鬼窟里作妄想方得悟道来？[1]

这也就是说，禅僧若以士大夫为榜样，即使将佛教的戒行置之度外，也能成佛作祖。在士大夫禅学潮流的冲击下，宋代禅僧中的很大一部分虽然形式上还过着寺院生活，但他们的内心深处，已为世俗的功利观念所支配。云峰文悦禅师曾指

① 《大慧语录》卷二一

责当时的丛林说：

> 你一队后生，经律论固是不知也，入众参禅，禅又不会。……去圣时遥，人心淡薄。看却今之丛林，更是不得也。所在之处，或聚徒三百五百，浩浩地，只以饭衣丰浓，寮舍稳便，为旺化也。①

更有甚者，据《缁门警训》所载云：

> 近世出俗无正因，反欲他营，不崇本业，唯图进纳，预滥法流。或倚侍宗亲，或督迫师长。至有巡街打化，袖疏干求，送惠追陪，强颜趋竭。②

这几乎把丛林当作营利场所了。丛林上层往往借唐末五代禅家“任运自然”口号，为自己的破戒行为辩护。他们不再将禅思想的发展和实践视为头等大事，而把注意力转向资生产业、妻子儿女方面：

> 堂殿宫室之华，床榻卧具之安；毡幄之温，[illegible]席之凉；窗[illegible]之明，巾单之洁；饭食之盛，金钱之饶，所须而具，所求而获。③

丛林的上述趋势，虽在一定程度上有利於禅僧与官僚士大夫的交往，但发展的结果，却又不免引起他们的忧虑。欧阳修曾问一位嵩山禅者：古时的高僧，临终之时，都能谈笑自如，为什麽现在见不到？禅者笑答：“古之人念念在定慧，临终安得乱？今之人念念在散乱，临终安得定”？④ 这位嵩山禅者生当其时，可谓看得十分真切，把唐末五代禅僧与宋代

---

① 《古尊宿语录》卷四一
② 《缁门警训》卷七
③ 《缁门警训》卷三
④ 《佛祖历代通载》卷二七

禅僧之间的本质区别说出来了：前者视行住坐卧为禅，将一生付诸禅学及其实践，其行脚游方没有间歇，为的是得一悟处，好成佛作祖；后者则借禅学为名，以丛林为依附，念念不忘红尘，处处为世俗利益盘算。故时人指出，宋代丛林中，禅僧往往“争谈禅悦。高者为名，下者为利；馀波末流，无所不至，而佛法微矣”。① 宋代禅宗表面上仍轰轰烈烈，但从禅学思想方面说，由於世俗化的进程而不可挽回地开始走向衰微。

第二，官僚士大夫的参禅学佛，促进了儒、释的调和以及三教的合一过程。

宋代官僚士大夫以高度的传统文化素养和对佛教（乃至道教）理论的深湛造诣，胜任了儒、释调和的角色；实际上，他们自身体现的就是儒、释统一的形象。他们的参禅学佛、儒释兼修，客观上又为理学家提供了既排佛而又融佛的思想及方法。

宋代士大夫通过与禅僧的交往，既接受华严的理事关系学说，又接受禅宗的心性理论。他们在参禅之余，经常将“华严宗旨”作为讨论内容，如张商英与圆悟克勤关於“四法界”中“理事无碍”、“事事无碍”问题的讨论（见前）。又如南宋初年名臣李纲在爱国抱负难以伸展的环境下，“发愤求出世法，研佛书”，精通《易》和《华严》二经，认为：

> 《易》立象以尽意，《华严》托事以表法，本无二理。世间、出世间亦无二道。……所以处世间者，所以出世间者，儒、释之术一也，夫何疑哉！神通妙用在运水搬

① 《东坡前集》卷四〇《书楞伽经后》

柴中，坐脱立亡在著衣吃饭中，无上妙道在平常心中。[1]他用《周易》与《华严》的调和来说明儒、释的一致，从而将世间与出世间统一起来。据朱熹说，大慧宗杲曾致书张九成，希望他充当儒家与佛教、传统思想与禅学之间的联系人、调和者，说："左右既得把柄入手，开导之际，当改头换面，随宜说法，使殊途同归，则世出世间两无遗恨矣"。[2]所谓"改头换面，随宜说法"，即根据世俗社会的实际需要来解释禅学，不必拘泥於它的本来意义，以使禅宗与传统文化、现实生活统一，达到"殊途同归"。

佛教一般不触及社会改造而只注重於宗教内心修养。隋唐宗派佛教已具有了完整的心性学说体系，宋代禅宗进一步在这方面开拓，结合传统儒家思想，把心性学说加以发展。

宋代禅宗的心性论，大抵是在洪州禅"性在作用"、"平常心是道"的思想基础上，结合孟子的性善说发展起来的。契嵩严格区别情和性，以为"情有善恶而性无善恶"，[3]已经带上天人欲之辨的色彩。东林常总在与程门弟子杨时讨论心性问题时，发表了如下一段看法：

> （师曰）阿赖耶识，此言善恶种子。白净无垢，即孟子之言性善。性善则可谓探其本也，言善恶混乃於善恶未萌处。时又问曰：孟子道性善是否？师曰：是。时又问：性何以善言？师曰：本然之性不与恶对。[4]

这里，常总先是否认有关佛家对儒学缺乏了解的看法，接着

---

① 《居士传》卷二九

② 《朱文公文集·杂学辩·张无垢中庸解》

③ 《镡津文集》卷四

④ 《佛法金汤编》卷一三

便有意识将禅宗心性说与孟子性善说加以调和，宣传佛教的“本然之性”说。禅僧金山昙颖（达观）曾著《性辩》一文，认为，儒家说穷理尽性，而禅家则无所谓穷理，故穷理不能尽性。性只可以作神秘的体悟而不能“尽”，因为它不是知识所及的领域。又，性无所谓善恶，只是为方便而说善恶。①这种思想虽然意在表述禅宗心性说与儒家人性论的差别，但它对宋明理学中的心学一派更具启发意义。

宋代士大夫通过与禅僧的广泛交往，大力吸收禅宗心性学说，改造成为自己所需的儒、释结合形态的人性理论。

王安石论人性，首先提出“以生为性”的观点，把自然的生命看成是人性的根本。认为，出於自然的生理和心理活动，便是人性的内容，它们不是神秘的东西，而是“性之所固有”。② 从这一观点出发，他又提出了“性本情用”之说，认为“性者，情之本；情者，性之用。故吾曰：性、情一也”。③ 在善恶问题上，王安石指出，善恶是后天的，是人在接触外界事物后於感情上的表现，即情有善恶而性无所谓善恶。上述观点，明显带有禅宗心性学说的烙印。

周敦颐在与禅僧长期共处中，全面吸取禅宗心性学说，提出“纯心”、“诚心”、“养心”等一系列心性理论和修养方法。张载进而提出“天地之性”与气质之性”的对立。朱熹又从这一对立推导出道心与人心的对立，进而论及天理与人欲的对立，最后得出“存天理，灭人欲”的结论。理学家们由宇宙论说到心性问题，又由心性论推及伦理道德问题，心性论成为

---

①见《云卧纪谈》卷下。

②《王文公文集》卷二九《礼乐论》

③《王文公文集》卷二七《性情》

理学思想的中心环节和核心部分，而这一心性论却又很大程度上得之於佛教，受惠於禅学。

在宋代三教合一的思潮中，官僚士大夫的参禅学佛起着重要的推波助澜作用。

据载，北宋官僚晁迥，“真宗数称为长者。初受学於刘海蟾，得炼形服气之术，后学释氏，以止观为宗”。[①] 故他竭力提倡三教融合，认为，虽然三教之书文句不同，但从修学的角度看，它们之间是相通的。因此，三教“会同参究”、兼学并修也是理所当然的。[②] 又如士大夫颜丙，“雪峰然公嗣也”，号“如如居士”，他曾作《三教咏》，以为，三教本来一致，各种分别只是人为的结果(“强安名”)。

以苏轼、苏辙为领袖，张来、秦观、黄庭坚、晁补之为骨干的北宋蜀学，既接受禅学影响，又注意到道教方术，把三教会归视为一家之学的要旨。苏轼《祭龙井辩才文》说："孔老异门，儒释分宫；又於其间，禅律相攻。我见大海，有北南东；江河虽殊，其至则同”。[③] 秦观承认，他的思想杂糅了儒、释、道各家学说，十分驳杂；他的著述虽有“先王之余论，周孔之遗言”，但更多的是“浮屠、老子、卜医、梦幻、神化、鬼物之说”，[④]

两宋士大夫将三教集於一身，成为一种普遍现象。这表明，他们已经自觉地意识到，三教通过相互吸收改造，已逐渐在思想上、修养方法上接近。这同时也表明，既然儒、道

①《居士传》卷二一

②见《丛林盛事》卷下

③《东坡后集》卷一六

④见《淮海集》卷三九《逆旅集序》

代表着中国的传统思想文化，那麽佛教与它们的一致同归，也就在事实上成了传统思想文化的组成部分。

佛教作为一种外来文化，一开始便存在着需要“中国化”的问题。所谓“中国化”，应该指外来文化按照中国社会实际需要，根据中华民族历史特点，接受中国传统文化的改造，最终成为传统文化的组成部分。宋代官僚士大夫的参禅学佛，从侧面推动和加速了佛教的自身改造。无论是禅僧的三教合一活动，还是士大夫的三教合一实践，最终都要落实到理学，以理学的形式表现出来。隋唐佛教宗派的形成，标志着佛教中国化的初步实现；理学的诞生，意味着佛教最终已成为传统文化的一部份。宋以后，不仅佛教精神通过理学而予以强行推广，为社会广大民众所接受，而且佛教的形式诸如各种行仪、戒律也在社会上普遍流传，佛教的节日活动则演化为民族的风俗。

宋代以后的禅宗，由於受理学的制约，它唯有在对外（理学、道教）和对内（各宗派间）的调和融合中确保自己的存在。这一过程中，官僚士大夫继续担当着重要的角色。禅学思想不仅全面衰退，而且逐渐脱离丛林实际。丛林的职能被规定为对世俗社会下层的规劝教化，和以维持生计、谋求福利为目的的各类佛事。总之，宋代士大夫参禅学佛活动的展开，在改变佛教的基本形态方面，具有不可忽视的地位；由於它的作用，使宋代禅宗不仅奠定了明清佛教的基础，而且也成为近代佛教的雏形。

第三，宋代官僚士大夫的参禅学佛，使《圆觉经》和《楞严经》地位迅速上升，成为中国佛教后期的重要经典依据。

中华民族具有优良的文化传统，深厚的文化积淀，对各

种外来文化善於消化、吸收、改造。当佛经於初期流入中国内地时，学者们便开始从本民族文化的立场出发，对之加以理解、诠释。南北朝中期以后，中国学者直接撰写的反映时代思潮的经论（即所谓"伪经"）不断出现，大大丰富了佛教的内容，增添了中国佛教的特色。近代一些学者指出，在这些经典中，出现较早、影响极为深刻的，当是托名马鸣所著的《大乘起信论》。《起信论》受中国民族文化影响有两方面。一，用"一心二门"说调和世间法与出世间法。《起信论》说，众生之心"摄一切世间法、出世间法"，认为其原因在一心具真如和生灭二门，真如门指向性体，摄出世间法，生灭门指向相用，摄世间法。它说："心真如者，即是一法界大总相法门体，所谓心性不生不灭，一切诸法唯依妄念而有差别"；"心生灭者，依如来藏故有生灭心"。这一思想调和了佛教的出世理想和中国传统的入世主张，十分适合大乘佛教在中国的传播，对后来禅宗关於行住坐卧、重视日常生活体验的风格具有重大启发意义。二，用"本觉"说代替印度佛教的"本寂"说。《起信论》说："阿梨耶识有二种义，能摄一切法，生一切法"，"一者觉义，二者不觉义"；"法界一相即是如来平等法身，依此法身说名本觉"；"本觉心起而有其念，念无自相不离本觉"。吕澂先生在指出本觉与本寂二说之区别时说："一在根据自性涅槃（即性寂），一在根据自性菩提（即性觉）"。[①] 他认为，《起信论》把众生的心看成是原本离开妄念而自有其体的，本来具足功德，不待外求。这实际上是以智慧为本性，有如后人所解"昭昭不昧，了了常知"一

① 《辨佛学根本问题》，见《中国哲学》第十一辑

般。[1]“本觉”说虽不同於“本寂”说，属於对“心性本净”说的讹传、误解，但它与中国传统性善论及其“人皆可以为尧舜”之说颇为相通，适合南方士人偏重智慧解脱的性格。后来，佛教中国化比较突出的禅宗，自然地吸取了《起信论》的本觉说，阐述了人皆共具、本自圆成的“一灵真性”、“圆明觉性”，提倡自力的“顿悟渐修”说。

《大乘起信论》的这些思想为后来的一些“伪经”所继承，发挥更广泛的影响。吕澂先生指出：“中土伪书由《起信》而《占察》，而《金刚三昧》，而《圆觉》而《楞严》，一脉相承，无不从此讹传而出”。[2] 种种迹象表明，《圆觉经》和《楞严经》在宋代禅宗界具有特殊地位，深受禅僧和士大夫的重视。《圆觉经》的注疏，在宗密之前，已有四家。宗密认为，这四家“互有长短”，[3] 故而他另撰该经注疏多种，发掘其中义蕴，以融合“法性、法相、破相三宗”以及“南北顿渐两宗禅门”。[4] 在宗密注疏的基础上，宋代禅僧又有该经的大量注疏问世。《楞严经》在唐代已有三家注疏，宋以后便层出不穷，现存的尚有四十余种，其中属於禅僧所著十余种。

自中唐以至近代，《圆觉经》和《楞严经》始终备受禅僧和士大夫推崇，在佛经中的地位不断上升，成为参禅学佛的基本教材。宋代禅僧与士大夫关於禅学问题的讨论，通常以这两部经为依据而展开。真净克文禅师在金陵定林寺首次

---

①见《大乘起信论考证》

②《辨佛学根本问题》

③《圆觉经大疏钞》卷二之上。

④《圆觉经大疏钞》卷一之上

见到王安石，便以《圆觉经》为题展开对话。

> 时公方病起，乐闻空宗，恨识师之晚。谓师曰：诸经皆首标时处，《圆觉经》独不然，何也？师曰：顿乘所谈，直示众生日用现前，不属古今。①

这也就是说，《圆觉经》由於它"直示众生日用现前"，远比其他经典优越，因而无须"首标时处"；只要把握了它的精神，就可顿悟。大慧宗杲在径山时，走访张九成。张问他："某每於梦中必诵《语》、《孟》、何如"？宗杲不作正面回答，却以《圆觉经》思想来解释，说道："由寂静故，十方世界，诸如来心，於中显现，如镜中像"。② 他在《宗门武库》中提到，照觉禅师能"以平常无事，不立知见解会为道。更不求妙语，却将诸佛诸祖、德山、临济、曹洞、云门，真实顿悟见性法门为建立"，符合《圆觉经》和《楞严经》的基本精神。又说：

> 《楞严经》中所说，山河大地皆是妙明真心中所现物，为膈上语，亦是建立。以古人谈玄说妙为禅，诬渎先圣，聋瞽后昆。眼里无筋，皮下无血之流，随例颠倒，恬然不觉，真可怜悯。《圆觉经》云：末世众生，希望成道，无令求悟，唯益多闻，增长我见。

这等於是说，有了《圆觉经》、《楞严经》，其他禅宗所依经典以及佛祖语录、公案等，都可舍弃。

配合禅僧对这两部经的提倡，官僚士大夫也倾注了自己的热情。冯楫早年参试时，"其文用《圆觉经》意发明之"。③

---

① 德洪《云庵真净和尚行状》，见《云庵克文禅师语录》

② 《五灯会元》卷二〇

③ 《人天宝鉴》

这意味着《圆觉经》在当时已直接进入了科举领域，为士大夫所欢迎。王安石归老钟山时，对《楞严经》颇为偏爱，“每曰：今见看此经者，见其所示，性觉妙明，本觉明妙。知根身器界生起，不出我心”。[①] 他作《楞严经疏解》深为惠洪称许。官僚韩驹与宗杲友善，他曾告诉宗杲，他的文章因受《圆觉》、《楞严》启示而“词诣而理达”。[②] 苏轼、苏辙兄弟最为熟悉的也是这两部经。张商英著《护法论》，重点引证了《圆觉经》、《楞严经》。为了表示朝廷对佛教的支持，南宋孝宗皇帝还亲自以禅学思想注解《圆觉经》并“以《御注圆觉经》赐径山传法”。[③]这是他试图以自己对禅的理解来规范禅宗，影响禅僧。

可见，《圆觉经》和《楞严经》在宋代已成为禅僧与士大夫共同尊奉的主要经典，成为他们之间相互交往的重要媒介。其根本原因，是因为该两经和《起信论》一样，与中国民族文化有联系，受传统思想影响较深；又由於它们所表现的圆通思想，很适合当时禅教一致、禅净合一以及三教统一的历史要求。

宗密认为，《圆觉经》既有华严思想，又通禅家之说，符合禅教一致的理想。经中说：“圆觉流出一切清净真如、菩提、涅槃及波罗蜜”；“一切众生，种种幻化，皆生如来圆觉妙心”。这种说法与华严宗圆摄一切诸法、直显本来成佛的教旨相合。该经又说：“远离一切幻化虚妄，……知幻即离，不作方便，离幻即觉，亦无渐次”；“无取无证，於实相中实无菩萨及与众生”。这种观点则与禅学“无修无证”说有一致

---

① 《林间录》卷下

②③ 《云卧纪谈》卷上

之处。此外，经中又涉及三种禅法、二十五种清净定轮以及四种禅病等有关禅门修行方法。因此，该经在禅教一致说盛行的宋代丛林中广为流传便不足为奇。同时，《圆觉经》又强调，众生本住清净觉地，当於现实社会人生中实现成佛理想，说："是诸众生清净觉地，身心寂灭，平等本际，圆满十方，不二随顺。於不二境，现诸净土"。《圆觉经》又认为，一切众生具圆满的灵觉，本来成佛，只因无明烦恼而有种种差别；若依"随顺觉性"，则可消融一切矛盾：

> 一切障碍即究竟觉，得念失念无非解脱，成法破法皆名涅槃，智慧愚痴通为般若，菩萨外道所成就法同是菩提，无明真如无异境界，诸戒定慧及淫怒痴俱是梵行，众生国土同一法性，地狱天宫皆为净土，有性无性齐成佛道，一切烦恼毕竟解脱，法界海慧照了诸相犹如虚空：此名如来随顺觉性。

这一"随顺觉性"使众生"与一切法同体平等，於诸修行实无有二"。它反复申述的这种调和思想，适应了宋代社会的需要，既符合士大夫参禅学佛的目的和要求，也符合禅宗全面世俗化的历史趋势。正如万庵和尚所揭示的：

> 丛林所至，邪说炽然，乃云：戒律不必持，定慧不必习，道德不必修，嗜欲不必去。又引《维摩》、《圆觉》为证，赞贪、瞋、痴、杀、盗、淫为梵行。①

《圆觉经》所宣扬的某些观点，在这里成了犯戒禅僧追求世间享受的遁词。可见，该经地位的提高是与丛林佛教的衰退和败落不可分割地联系在一起的。

《楞严经》同样为禅、教所共同尊奉。智旭《阅藏知

---

① 《禅林宝训》卷三

津》称，“此经为宗、教司南，性、相总要；一代法门之精髓，成佛作祖之正印”。一方面，该经所说“常住真心性清净体”与华严、天台两家教旨相合；另一方面，该经又说七处徵心、八还辨见，与禅宗的参究有联系。周叔迦先生指了：“此经是详细说明了圆顿禅的途径，特别是大势至菩萨的念佛圆通，观世音菩萨的耳根圆通，更为禅、净学人所接近”。[1]《楞严经》最突出的特点是它的融通性，正是这种融通性，使人们对它的研究兴趣长盛不衰，它的作用和影响也日益扩大。该经认为，众生皆具本觉真心，此本觉真心又名“本妙圆妙明心”、“真精妙觉明性”、“菩提妙明元心”。它以此本觉真心来调和现实世界与西方净土的矛盾，圆融所谓“和合性”与“本然性”。[2]在禅宗调和思想盛行的情况下，这种观点当然也很合时宜。基於此，《楞严经》又借佛教修行三昧之说，宣传道教的神仙方术、服饵、炼丹等修行方法，甚至还加入民间各类宗教迷信观念，提倡山林、土地、城隍、川岳鬼神之说。它声称，念诵此经神咒，便可“拔济群苦”，“一切灾厄，悉皆销灭”；并断言：“在在处处，国土众生，随有此咒，天龙欢喜，风雨顺时，五谷丰殷，兆庶安乐”。[3]总之，该经内容确如吕澂先生所说：“贤家据以解缘起，台家引以说止观，禅家援以证顿超，密宗又取以通显教。宋明以来，释子谈玄，儒者辟佛，盖无不涉及《楞严》也”。[4]

《圆觉经》和《楞严经》虽产生於唐代，但真正发生影

① 《中国佛教》第三辑，知识出版社，1988年版，第84页

②见《楞严经》卷一

③ 《楞严经》卷七

④ 《楞严百伪》，见《中国哲学》第二辑，第185页

响则是在宋和宋以后，以致苏辙告知韩驹，熟读二经，文章自然词诣理达；[1] 而程朱等理学家出入佛老,与二经颇有纠葛。[2] 中国佛教理论形态的发展变化，虽然深奥复杂，扑朔迷离，但我们还是能发现一条基本线索，即：由牟子《理惑论》发端，把印度佛教原理按中国传统文化和宗教思想予以理解，成为佛教中国化的滥觞；其后又以《起信论》为中心，用经典的形式从哲理上论证世间与出世间的一致、现实生活与佛教理想的统一，深入展开与传统文化的结合。《坛经》的形成表明，中国佛教僧侣已有能力冲破印度经典的全面制约，以中国人的文化修养为背景，直接表达自己的佛教观念。最后，《圆觉经》和《楞严经》继承《起信论》传统，并加以发挥；在新的历史条件下，它取代《坛经》地位，成为中国佛教的最后理论形态。

《圆觉经》和《楞严经》总结了佛教在中国走过的道路，进一步强调对世俗生活的适应，它没有《坛经》那样的反传统激烈思想，因而对社会各阶层都有很强的吸引力。它们借谈佛学而圆融儒、道思想，借谈彼岸世界的解脱方法而阐述此岸世界的合理存在，借谈顿悟渐修的禅法而显示净土往生。它们既有原始佛教、部派佛教教义的叙述，又有大乘

---

①又云："东坡家兄谪居黄州，杜门深居，驰骋翰墨，其文一变，如川之方至。后读释氏书，深悟实相，参之孔老，博辩无碍，浩然不见其涯"(《云卧纪谈》卷上)。所说"读释氏书"，据上下文意，当也是指这两部经。

②张载虽在《正蒙·大心》篇中，针对《楞严经》有关思想，直接予以严肃批评，但他的"天地之性"、"气质之性"说又多少受惠于该经"本然性"、"和合性"的观点。程颐关于佛家"理障"说，云："此错看了理字也。天下只有一个理，既明此理，夫复何障？若以理为障，则是已与理为二"。(《二程遗书》卷一八）这是针对《圆觉经》所言"云何二障？--曰理障，碍正智见；二曰事障，续诸生死"而作的否定。可见程氏于该经也十分熟悉，研习有素。

佛教思想的宣传；既有大乘般若空宗学说的阐发，又有大乘有宗涅槃唯识之说的论述。看起来篇幅不大，但内容应有尽有，唯人拣取；对外可引证为儒、释、道三教一致，对内可融通禅教而共期净土。

综上所述，《圆觉经》、《楞严经》地位的上升与宋代官僚士大夫参禅学佛热潮的高涨，是一个同步的过程。士大夫喜爱《圆觉》、《楞严》，以研玩二经为时尚，又以二经为与禅僧交游论禅的工具；二经既受士大夫推崇，又为禅僧所受持，其於禅宗思想的影响也就可想而知。笔者认为，正是士大夫参禅学佛以及他们与《圆觉经》、《楞严经》的结合，加速着禅宗思想的蜕变。从宋代禅学系对唐末五代禅学的倒退这一意义上说，士大夫的学佛扮演着与理学家辟佛相似的角色。只是理学家直接从外部攻击，而士大夫则从内部侵蚀，内外的结合使唐末五代禅宗特色几乎烟消云散。这一历史事实与大慧宗杲等禅师、张商英等士大夫愿望恰好相反。归根结底，官僚士大夫的“外护”只能维持禅宗表面的繁荣，却无法改变它衰退的命运。理学的成立，不仅堵绝了禅宗思想发展的道路，禅僧的独立地位也面临着严重的危机。这一形势，迫使禅僧增强对士大夫的依赖性，禅宗思想也随之更多地依赖於士大夫，失去自控、自主的能力。因而，宋明以后的禅学，若没有文人士大夫的参预，便是不可思议的事。由於宋代士大夫的参禅学佛，多半是在政治生活失意，世事不遂人意的情况下进行的，因此，他们的行为带有很强烈的个人目的。在两宋内忧外患的特定社会政治背景下，他们通过参禅学佛所表现的生活态度和思想感情，基本倾向应该说是消极的。质言之，若对宋代士大夫参禅学佛作一评价，我们有必要持一种谨慎态度。

黄龙慧南和杨岐方会

一、黄龙慧南的禅学

临济宗创立者义玄的弟子甚多，其中知名的有兴化存奖、三圣慧然、魏府大觉、灌溪志闲、宝寿沼、涿州纸衣等。兴化存奖（830——888）传南院慧颙。南院慧颙（？——952）传风穴匡沼。[①] 风穴匡沼（896——973）传首山省念、潭州灵泉等。首山省念（926——993）传汾阳善昭、叶县归省、三交智嵩、首山怀志、谷隐蕴聪、广慧元琏、神鼎洪湮等。汾阳善昭（947——1024）传石霜楚圆、太子道一、瑯琊慧觉、法华全举、石霜法永、大愚守芝等。

以上各家在《古尊宿语录》中大都收有他们的语录。他们的禅法思想基本上保持着临济义玄的特征，在门庭施设和

---

①传统禅宗史作"风穴延沼"。据温玉成先生《碑刻资料对佛教史的几点重要补正》一文考证，"延沼"乃"匡沼"之讹误，以避宋太祖讳。今从温说。见《中原文物》1985年特刊。《魏晋南北朝佛教史及佛教艺术讨论会论文选集》第207页。

宗门风格方面仍以临济直传相标榜，但似乎都没有创新和发展，并有种种滑坡的迹象。比如，汾阳善昭曾收集古人机缘语句一百条，每条各用偈颂加以阐述，称之为“颂古”，实际上是一种“禅门问答汇编”。这样，从汾阳善昭开始，禅宗便由“不立文字”而公开走上“文字禅”的道路。这种风气转相传播，日趋浮华，逐渐销蚀了丛林朴素、直捷、简炼的传统风格，以致引起时人的批评：“今之疏带俳优而为得体，以字相比丽而为见工，岂有胸襟流出、直截根源”。[1] 黄龙慧南也直接指责说，文字禅的兴起，其后果之一是，引导禅僧“但逞华丽言句而已”，[2] 对禅难以取得真正的领悟。善昭作“颂古”之后不久，云门宗的雪窦重显（980——1052）以云门思想为背景，也作“颂古”一百条。其后，临济宗杨岐派的圆悟克勤（1069——1135）应张商英之请，以重显的《颂古百则》为基础，在颂前加“垂示”（纲要提示），在颂中加“著注”（重点注解），另加“评唱”（自己观点），由其门人加以辑录，编成《碧岩录》十卷。《碧岩录》以及同时代出现的各类禅师《语录》、各家禅系《灯录》，文字都很华美，所引禅师偈颂颇具诗意，耐人寻味。文字禅虽然迎合了士大夫禅学的需要，但改变了临济宗“大机大用”的趣旨。

临济宗创建於北方，但至石霜楚圆以后转入南方传授。此后的临济宗乃成为南方禅宗的主力。石霜楚圆（987——1040）传黄龙慧南、杨岐方会、道吾悟真等。慧南和方会门下法席极盛，各自举扬宗风，形成派系，即为黄龙派和杨岐派。后人将这两派和禅宗五家合称，名为“五家七宗”。

---

① 《罗湖野录》卷中

② 《黄龙慧南禅师语录》

黄龙慧南（1002——1069），俗姓章，信州玉山（今江西省玉山县）人，年十七出家，十九岁受具足戒。先从泐潭怀澄学云门禅，后改拜临济宗石霜楚圆为师，得印可，为法嗣。此后，曾在多处开法，在隆兴（今江西南昌）黄龙山时，"法席之盛，追媲泐潭、马祖、百丈、大智"。[①]从现存的语录看，慧南的禅学思想既坚持了义玄所传承的基本精神，又有较多的变革，反映出社会现实在他身上打下的鲜明烙印。他是禅宗思想史上很值得重视的人物。

首先，黄龙慧南对当时已经漫延开去的文字禅进行了严厉指责，对禅宗思想的历史倒退表示出强烈的不满。他认为：

> 我佛如来，摩揭陀国亲行此令，二十八祖递相传授。洎后石头、马祖，马驹踏杀天下人，临济、德山，棒喝疾如雷电。后来儿孙不肖，虽举其令而不能行，但逞华丽言句而已。[②]

佛祖禅法宗旨是："本来付有法，付了言无法。各各须自悟，悟了无无法"但是，

> 后来子孙不肖，祖父田园，不耕不种，一时荒废，向外驰求。纵有些少知解，尽是浮财不实。所以作家不如归家，多虚不如少实。[③]

他认为，当今禅僧与古代宗师的一个原则区别，就在於前者玩弄文字禅，外向追求，而后者则主张内向返照，自力自悟。他说：

> 古人看此月，今人看此月；如何古人心，难向今人

① 《禅林僧宝传》卷二二

②③ 《黄龙慧南禅师语录》

说。古人求道内求心，求得心空道自亲；今人求道外求声，寻声逐色转劳神。劳神复劳神，颠倒何纷纷！①

慧南在主观上确曾试图挽回禅学的这种衰退趋势，他甚至大言不惭地宣称：

黄龙出世，时当末运，击将颓之法鼓，整已坠之玄纲。汝等诸人，不得将多年历日系在腰间，须知四大海水在汝头上。②

横吞巨海，倒卓须弥，衲僧面前，也是寻常茶饭。行脚人须是荆棘林内坐大道场，向和泥合水处认取本来面目。③

这意思是说，他要以宏大的气魄和不懈的努力来改变禅宗的命运，恢复历史的荣耀。

其次，慧南禅学思想包含着恢复临济传统的实际内容。如他指出：

道远乎哉，触事而真；圣远乎哉，体之即神。……道之与圣，总在归宗拄杖头上。汝等诸人，何不识取？若也识得，十方刹土不行而至，百千三昧无作而成。④

这一思想出自道一"平常心是道"说，而又与义玄的"立处即真"说相吻合。他又指出：

情生智隔，於日用而不知；想变体殊，趣业缘而莫返。⑤

这种观点则与希迁"情生智隔"说一致。它们反映了慧南在禅学上向临济禅或洪州禅复归的主观愿望。在修习法门上，他也主张继承和发扬洪州和临济的传统，说：

道不假修，但莫污染；禅不假学，贵在息心。心

---

①②③④⑤《黄龙慧南禅师语录》

息，故心心无虑；不修，故步步道场。无虑，则无三界可出；不修，则无菩提可求。不出不求，由是教乘之说。

入海算沙，空自费力；磨砖作镜，枉用功夫。君不见，高高山上云，自卷自舒，何亲何疏；深深涧底水，遇曲遇直，无彼无此。众生日用如云水，云水如然人不尔；若得尔，三界轮回何处起。[①]

这是说，禅应当於众生日用中直下会取，不起一切分别之心，任运自在，不为内外所拘。

黄龙慧南承认体用关系的存在，但反对"向言语中明体用"，因为体用关系只能在日用中体验，不能以语言文字来说明。他说：

大小智门，却向言语中明体用。黄龙即不然。如何是般若体？一堆屎。如何是般若用？一堆屎中虫。[②]

他进而指出，这种体验就是实践"得意忘言"的禅学原则：

乾峰一期指路，曲为初机。云门乃通其变，故使后人不倦。汝等诸人，须穷二老之意，莫逐二老之言。得意则返正道而归家，寻言则荡邪途而转远。[③]

慧南对洪州禅和临济禅历代祖师十分敬佩，在他看来，他们的禅学是教人成佛的真实方法，而现在的禅僧则往往对此不屑一顾，这理所当然地要引起他的反感：

凡圣情尽，体露真常，但离妄缘，即如如佛。虽是古人残羹馊饭，有多少人不能得吃？[④]

第三，慧南虽提出了对临济禅复归的要求，但也不主张默守成规，以为"守株待免，岂是智人？"表明他试图在前人的基

①②③④《黄龙慧南禅师语录》

础上继续进取。他所创立的“三转语”即后人所称“黄龙三关”的接引方式，不仅在当时颇有影响，而且也为后世丛林所继承。据他的《语录》记载：

师室中常问僧出家所以，乡关来历。复扣云：人人尽有生缘处，哪个是上座生缘处？又复当机问答，正驰锋辩，却复伸手云：我手何似佛手？又问诸方参请宗师所得，却复垂脚云：我脚何似驴脚？三十余年，示此三问，往往学者，多不凑机。丛林共目为三关。

早在百丈怀海时，就曾以三句语盘问参学者，认为对方若能“透得三句过”，便领悟了禅的真谛，从而也就获得自由。怀海这一施设既是义玄“三玄三要”说确立的重要依据，也是慧南“三关”的渊源。对於“黄龙三关”思想内容的认识，历来不一。这里我们试予分析。

“三关”之设，用意何在？据慧南自己回答说：“已过关者，掉臂而迳去，安知有关吏；从关吏问可否，此未过关者”。① 并作偈颂曰：

生缘有路人皆委，水母何曾离得虾。但得日头东畔出，谁能更吃赵州茶。

我手何似佛手，禅人直下荐取。不动干戈道出，当处超佛越祖。

我脚驴脚并行，步步踏着无生。会得云收月皎，方知此道纵横。②

慧南的回答，目的在於针对当时文字禅的漫延而展开一种简易的、令人触机即悟的新型教学方式，摆脱教人死於句下的文字禅束缚，重新振兴过去那种豪放明快的禅风。所谓“未

①② 《人天眼目》卷二

过关者”，指禅僧尚未有自信，故未能得悟，仍需依赖“关吏”。一旦过关，内外彻悟本来是佛，便可任运自由，“掉臂而去”，纵横自在。这里的要害是建立自信，即所谓不问“关吏”，其出发点与临济义玄大体一致。慧南的偈颂则是对“三关”的具体说明，描述了怎样“悟”、以及“悟”后的境界。“三关”，具体指开悟的三个阶段。一是“初关”，二是“重关”，三是“生死牢关”。它们的关系是一“破”，二“透”，三“出”。初关，要求学者首先破除“邪见”，立一切皆空的“正见”，建立彻底的佛教世界观。第一偈颂中，“生缘”，佛教用语，意谓人的生命由四大和合而暂存，一旦因缘散尽，即时复归於空。“水母”，即海蜇，因通常浮游於水面，众虾依附以为栖息之所，故而以此喻说人生空幻的本质。重关，是说由於悟得了一切皆空的道理，所以明白所见万法只是一心所现，原来境智一体，融通自在。其第二偈颂指出，我手与佛手本是一体，无所差别，只在於禅僧能否即刻领悟到。这是指进入了精神上的所谓自由境界。它的要点在於，令禅僧直下领悟，当处“超佛越祖”。第三偈颂描述了出“关”即“悟”后的境域，这是一种纵横自由的境域：“步步踏着无生”，眼前“云收月皎”。其弟子则把它描绘为“鹭鸶立雪非同色”，[1] 意谓与本体既契会融合，但又保存着主体的独立性。这时，禅僧的根本目的实现，“生死牢关”已出。

可以看出，黄龙三关之设，确有对抗文字禅的现实意义，但在当时情况下，究竟效果如何，则又是一个问题。

第四，慧南的禅学，因受时代的局限，带有严重的两面性。一方面他缅怀历代祖师的禅风，以恢复唐末五代临济禅

---

① 《人天眼目》卷二

学为己任，不乏进取精神，另一方面却又否定义玄等人的教学方法，以时代的需要来范围禅学的得失。

慧南认为，义玄一代的棒喝和谈玄是那个时代的产物，只适用於当时的禅宗，而不再适用於宋代。他说：

> 说妙谈玄，乃太平之奸贼；行棒行喝，为乱世之英雄。英雄奸贼，棒喝玄妙，皆如长物。黄檗门下，总用不着。
>
> 南北不分，欺天罔地。说妙谈玄，驴鸣狗吠。①

这是一个很大的转变，说明临济宗风格在慧南时代已由以往的峻烈峭直而趋向於平稳。在他看来，宋代既是一统天下的“太平盛世”，比不得唐末五代那军阀纷争的“乱世”，自然也就容不下棒喝玄妙。从这里我们可以看出北宋统一政治对禅风的直接影响。禅的思想和风格的演变毫无疑问要受社会存在的制约。慧南的思想体系是矛盾的，这种矛盾由现实社会造成；作为个人，他无法摆脱社会存在的制约。他曾向楚圆献偈，云：“杰出丛林是赵州，老婆勘破没来由。而今四海清如镜，行人莫以路为雠”。② 这种“四海清如镜”的政治局面，离不开皇帝的所谓英明统治，也离不开王臣的所谓辅世安民，因此他虽身为出世的禅僧，却首先要对世间命运的操纵者感恩戴德：

> 圣节上堂，云：斯辰今上皇帝庆诞之日，普天皆贺，率土钦崇。尧天舜德，同日月以齐明；玉叶金枝，共山河而永固。恩怜万国，泽降他邦。狱无宿禁之囚，马共牛羊之涧。修文偃武，罢息干戈。万民凿井而饮，

① 《黄龙慧南禅师语录》

② 《禅林僧宝传》卷二二

百姓自耕而食。家国晏然，事无不可。[1]

此日山寺多幸，伏蒙本路提刑都官、提刑舍人，亲垂朝盖，光饰荒蓝。经宿而来，起居万福。况二尊官，夙植德本，现宰官身，以慈惠临民，代今天子宵旰之急。若僧若俗，若贵若贱，悉皆受赐其福其寿，可胜道哉！[2]

他一方面不满“今人求道外求声，寻声逐色转劳神”的禅门弊端，另一方面又和光同尘，顺应这一风气：“避色逃声，何名作者？祖不云乎：执之失度，必入邪路。放之自照，体无去住”。[3]他一方面试图重建临济独特风格，另一方面又承认禅宗内部融合的现实。他说：

三玄三要，五位君臣；四种藏锋，八方珠玉；三十年前，争头竞买，各逞机锋。而今道泰升平，返朴还淳，人人自有。山青水绿兮，白云深处兮，三衣并为一衲，万事无思何虑兮。[4]

总之，黄龙慧南的思想深深地打上了时代的烙印。慧南禅学的内在矛盾既是客观的存在，也是无法避免的，它是社会现实在禅宗内部曲折而又必然的反映。

黄龙慧南传晦堂祖心、真净克文、东林常总等人。晦堂祖心（1025——1100）传灵源惟清。惟清下传六世至日僧明庵荣西，是为日本临济宗的开创者。慧南国内所传其他各系，都只传了一、二世，所以黄龙派不久即衰微。临济宗后来主要依赖杨岐派而流传至今。

---

①②③④《黄龙慧南禅师语录》

二、杨岐方会的禅学

杨岐方会（992——1049），俗姓冷，袁州宜春（今江西宜春）人。二十岁到筠州（今江西高安）九峰山，投师落发为僧，“阅经闻法，心融神会，能痛自折节，依参老宿”。[1]后去潭州（今湖南长沙）参石霜楚圆，得法受印可。后被道俗迎居袁州杨岐山传法。晚年住潭州云盖山。

方会的禅学思想，是在临济宗思想原则上的变通，既不失为临济正宗，又别立新意，且与世俗打成一片。

方会主张义玄那样“立处即真”的自悟。他说：

> 诸供养中，法供养最胜。若据祖宗令下，祖佛潜踪，天下黯黑，岂容诸人在者里立地，更待山僧开两片皮。虽然如是，且向第二机中，说些葛藤。繁兴大用，举步全真。既立名真，非离真而立，立处即真。者里领会，当处发生，随处解脱。此唤作闹市里上竿子，是人总见。[2]

佛法是不可说的，万不得已，只能说是“立处即真”，成佛总要自己体验，如实领悟。佛法无处不在，不必寻觅，故是“当处发生，随处解脱”。他说：

---

① 《禅林僧宝传》卷二八

② 《杨岐方会和尚语录》

一切法皆是佛法，佛殿对三门，僧堂对厨库。若也会得，担取钵盂拄杖，一任天下横行。若也不会，更且面壁。[1]

所以他坚持禅宗"直指人心，见性成佛"的宗旨，以此作为指示禅者的依据。他说：

百千诸佛，天下老和尚出世，皆以直指人心，见性成佛。若向者里明得去，尽与百千诸佛同参；若向者里未能明得，杨岐未免惹带口业。[2]

他也提倡义玄那样痛快淋漓、不容拟议的禅风，自称：

杨岐一要，千圣同妙；布施大众，果然失照。杨岐一言，随方就圆；若得拟议，十万八千。杨岐一语，呵佛叱祖；明眼人前，不得错举。杨岐一句，急著眼觑；长连床上，拈匙把箸。[3]

这就要求禅僧不应在文字语言上下功夫，而应加强禅的直观训练。他认为，只有认识到"心是根，法是尘"，"心法双忘性是真"，"心生种种法生，心灭种种法灭"，才能触目是道，自由任运："心随万境转，转处实能幽。随流认得性，无喜复无忧。[4]这些思想在当时重新加以提倡，显而易见与公案禅的流行有关。

方会的禅学风格，据《景德传灯录》卷七云，"其提纲振领，大类云门"。《杨岐方会和尚语录》载方会上堂说法云：

雾锁长空，风生大野，百草树木作大师子吼，演说摩诃大般若，三世诸佛在你诸人脚跟下转大法轮。若也会得，功不浪施；若也不会，莫道杨岐山势险，前头更有最高峰。

①②③④《杨岐方会和尚语录》

这段话的意思，同云门“三句”中“函盖乾坤”句颇为相类。云门禅认为，世界一切事物，均系真如佛性派生，真如佛性是宇宙万有的本体，所以举此本体，即可“函盖乾坤”，君临天下。文偃说：“乾坤并万象，地狱及天堂，物物皆真现，头头总不伤”。[①] 上至天堂，下至地狱，所有森罗万象，都由真如变现，因而事事物物“本真本空”，一色一味“无非妙体”。方会又曾谓众曰：“直得乾坤震裂，山岳摇动。会麽？不见道，一切智智清净？……三十年后，莫道杨岐龙头蛇尾”。[②] 对此，觉范惠洪也认为“其提纲振领，大类云门”。[③] 事实上，在《杨岐方会和尚语录》中，确实还保存着不少与云门宗禅学一致的思想，其中比较突出的是“山河大地”说。

师拈起拄杖，云：一即一切，一切即一。划一划，云：山河大地。天下老和尚百杂碎，作么生是诸人鼻孔？良久云：剑为不平离宝匣，药因救病出金瓶。

上堂：一尘才举，大地全收。拈起拄杖，云：如今举也。卓禅床一下，云：山河大地，塞却诸人眼睛。有不受人谩底，出众道看。

师乃曰：万法是心光，诸缘惟性晓。本无迷悟人，只要今日了。山河大地，有什么过？山河大地，目前诸法，总在诸人脚跟下。

拈起拄杖，云：吞却山河大地了也。过去诸佛，未来诸佛，天下老和尚，总在拄杖头上。遂以拄杖划一划，云：不消一喝。

---

① 《云门匡真禅师广录》卷下
② 《杨岐方会和尚语录》
③ 《禅林僧宝传》卷二八

上述语录可以说是云门语录的翻版。云门文偃说道：

古人大有葛藤相为处。即如雪峰和尚道：尽大地是汝。夹山云：百草头识取老僧，市门头认取天子。乐普云：一尘才举，大地全收。[1]

乾坤大地，微尘诸佛，总在里许。[2]

问：如何是深中浅？师云：山河大地。进云：如何是浅中深？师云：大地山河。[3]

师示众云：尽十方世界、乾坤大地。[4]

师拈起拄杖云：山河大地、三世诸佛尽在拄杖头上，有甚滞碍？[5]

所谓"一尘才举，大地全收"或"山河大地"，就是"尽大地是法身"的思想，与"函盖乾坤"句所包含的"乾坤并万象，地狱及天堂，物物皆真理，头头总不伤"思想是一致的。所以文偃和方会都总爱以拄杖为喻，说什麼山河大地、三世诸佛、天下老和尚"总在拄杖头上"。此外，方会与文偃还有一个共同点，他们都不允许禅僧记录自己的说法语句。

云居佛印禅师曰：云门和尚说法如云，绝不喜人记录其语，见必骂逐，曰：汝口不用，反记我语，他时必定贩卖我去。今对机、室中录，皆香林明教以纸为衣，随所闻，随即书之。[6]

师（方会）二居法席，凡越一纪。振领提纲，应机接诱，富有言句，不许抄录。衡阳守端上人，默而记

①② 《景德传灯录》卷一九

③ 《云门匡真禅师广录》卷上

④⑤ 《云门匡真禅师广录》卷中

⑥ 《林间录》卷上

诸，编成一轴。[①]

云门不喜人记录其语，是为了防止禅僧执着，忽视了自悟；方会不许人抄录其言，是针对着当时的文字禅。背景虽有别，但本质无不同。

云门宗兴起於五代，繁荣於北宋前期，两宋之际趋於衰落。北宋前期，临济、云门两宗共盛，云门宗有不少禅师应诏主持京城国立大寺院，政治地位较高，社会影响不亚於临济宗。这一时期，也正是佛教内部融合思潮高涨的时期。因此，当时临济宗和云门宗在思想和风格上的相互吸收便不难理解。不仅杨岐方会"提纲振领大类云门"，就是黄龙慧南也曾先随怀澄学云门禅，尔后才转入临济门下。同样，云门禅师对临济禅师也不排斥，如圆通居讷曾荐举白云守端住持江州承天寺；禅学上，雪窦重显在汾阳善昭"颂古"百则的基础上，也有"颂古"百则之作。

在教学原则上，杨岐方会有一条优於黄龙慧南的特点，即主张灵活运用。

> 上堂，供养主问：雪路漫漫，如何化导？师云：雾锁千山秀，迤逦问行人。僧问：忽有人问杨岐意旨，未审如何举似？师曰：大野分春色，岩前冻未消。[②]
>
> 问：师唱谁家曲，宗风嗣阿谁？师云：有马骑马，无马步行。进云：少年长老，足有机筹。师云：念你年老，放你三十棒。[③]

这就是说，在指导禅者时，应注意循循善诱，步步启发。禅者自己也可以别立新意，不拘成规，灵活把握。他不象慧南

---

①文政《杨岐方会和尚语录序》

②③《杨岐方会和尚语录》

那样用“三关”之类固定问话格式来激发参禅者，而采用多变的古人机峰来诱导他们，所以惠洪说：“杨岐天纵神悟，善入游戏三昧，喜勘验衲子，有古尊宿之风”。[①] 时人指出“当时谓海得其大机，运得其大用。兼而得者，独会师欤！”[②] 杨岐方会不仅兼具临济、云门二宗风格，而且兼得马祖道一的大机、大用，加上他随机灵活的教学方法，显得浑无圭角，因此，佛教史家称扬他的禅“宗风如龙”，当是十分贴切的。正是这种宗风，使杨岐法系能流传久远。相比之下，黄龙慧南立“三关”以问禅者，虽别有风味，但因“往往学者，多不凑机”，对一般禅者而言，过於深奥，不易参破，其法系最终不能久传乃理所当然。[③]

杨岐方会十分重视与世俗贵僚士大夫的联系，他认为，禅宗的发展不能离开官僚士大夫的扶助，更不能离开皇帝的支持。他说：

> 以方会俾欲深云隐拙，随众延时，岂谓郡县官僚洎诸檀信共崇三宝，续佛寿命，令法久住。俾令山僧住持此刹，亦非小缘。所有一毫之善，上祝皇帝万岁，家宰千秋。[④]
>
> 但某此际荣幸，伏遇知府龙图，通判驾部，洎诸官

---

① 《禅林僧宝传》卷二八

②文政《杨岐方会和尚语录序》

③据真净克文说：“予见黄龙先师，应世四十年，语默动静未尝以颜色、礼貌、文才牢笼当世衲子，唯确有见地、履实践真者，委曲成褫之。其慎重真得古人体裁，诸方罕有伦比“(《禅林宝训》卷一)。慧南禅法似过于严肃、慎重，这也是一大弱点。对照杨歧方会“警敏滑稽，谈剧有味”(《禅林僧宝传》卷二八）的性格，慧南缺乏对宋代禅僧的吸引力。

④ 《杨岐方会和尚语录》

僚，请住云盖道场，可谓诸官愿弘深广，为国忠臣，建立法幢，上严帝祚。然愿诸官寿齐山岳，永佐明君，作大股肱，为佛施主；诸院尊宿，在会信心，世世生生，共营大事。①

他的升座拈香程式堪称当时丛林的典范：

遂升座，拈香云：此一瓣香，祝延今上皇帝圣寿无穷。又拈香云：此一瓣香，奉为知府龙图，驾部诸官，伏愿常居禄位。复拈香云：大众，还知落处么？若也不知，却为注破，奉酬石霜山慈明禅师法乳之恩。山僧不免薰天炙地去也。②

方会的上述思想和作风，在后来黄龙派趋於衰落，杨岐派担当临济正统重任的过程中，起了重要作用。时人云：

黄龙、杨岐二宗，皆出於石霜慈明。初，黄龙之道大振，子孙世之，皆般般不减马大师之数。自真净四传而至涂 毒，杨岐再世而得老演。演居海会，乃得南堂三佛以大其门户，故今天下多杨岐之派。③

杨岐宗的兴盛，时在五祖法演及其弟子辈；所谓“三佛”，指佛鉴慧懃（1059——1117），佛眼清远（1067——1120）佛果克勤即圆悟克勤，（1063——1135），他们同时活跃於北宋末年。继承方会的传统，在“三佛”周围团结起一大批官僚士大夫，其中不乏主战派的上层官僚。④随着民族危机的加深，禅学更紧密地与政治相联系，不久便出现了持有抗战政治热情的著名禅师大慧宗杲。这是杨岐派

①②《杨岐方会和尚语录》

③《丛林盛事》卷下

④参考阿部肇一《（增订）中国禅宗史的研究》，研文出版，1986年版

在黄龙派消歇之际获得僧俗支持而成为临济正宗的又一重要原因。与此同时，曹洞宗也日渐兴盛，但其原因却须另当别论。

杨岐方会的法嗣有白云守端等，白云守端（1024——1072）法嗣有五祖法演等，五祖法演（1024——1104）法嗣有“三佛”等禅师。圆悟克勤（1063——1135）是“三佛”中最具影响的，他在世时，大力宣传和推广了文字禅，除了著述《碧岩录》十卷外，还有《语录》二十卷等流传於世。克勤虽然口头上也声称“不立文字”，强调领悟言外之旨，教诫禅僧“不随一切语言转”，但他的《碧岩录》恰恰是最典型的文字禅。《碧岩录》内克勤所写的大量“垂示”、“著注”、“评唱”，正是他在“不立文字”的幌子下，从事大立文字的工作。据《禅林宝训》载，《碧岩录》一问世，“於是新进后生，珍重其语，朝诵暮习，谓之至学”，很快在丛林传播开来。虽然该书对公案的解释分析不乏创见，使极晦涩难参的公案变得直截易懂，“剖决玄微，抉剔幽邃，显列祖之机用，开后学之心源”，但它毕竟不利於禅僧的顿悟实践，相反有害於禅的风格的发扬。禅的生命在於明心见性、见性成佛，在於和生活日用的结合；一旦陷入文字语言的纠葛之中，便失去它不立文字、教外别传的宗旨而变得拘泥、繁芜。《碧岩录》的诞生，完成了禅的公案语句的规范化、定型化，从而禅也就丧失了它的活力，禅的活泼的生命在文字语言的规范下被扼杀了。当年黄龙慧南和杨岐方会在不同程度上试图抵制这种倾向，但作为这一时期禅的历史趋势，文字禅终究要主宰禅宗的命运。

早在杨岐方会时代，就已将“一即一切，一切即一”的华严理事圆融思想纳入自己的禅学。其弟子白云守端因与云门

宗圆通居讷关系甚笃，思想更为杂芜，自称“但愿春风齐着力，一时吹入我门来”，[1] 有意识将禅宗各家乃至佛教各宗加以融合。五祖法演上堂云:“一月普现一切水，一切水月一月摄。诚哉是言也，可谓塑不成画不就，昨夜三更白如昼”。[2] 这表明他的“中兴临济法道”[3] 的努力，也不能无视当时禅教一致的潮流。圆悟克勤早年“由庆藏主，尽得洞上宗旨”，[4] 后依五祖法演。他曾与张商英剧谈《华严》旨要，以华严学说阐释禅宗思想，时人已指出他善於“融通宗教”，[5]张商英则誉他为“僧中管仲”。可见圆悟克勤是借方会的融通观点来展开自己禅学的。他的《碧岩录》之所以诞生，不是孤立的偶然现象，而是禅宗自身运动的产物，其中包括历代禅师所提倡的禅教一致说。克勤认为，“古今言教，机缘公案，问答作用，并全明此”。[6]以为经教、公案、颂古可以统一起来。禅的思想体现於经教，经教的语句反映於禅学，所以文字能表达全部禅理。从这一角度看，由於他把言教直接视为禅的入门，这就把临济宗“三玄三要”说所指出的“得意忘言”这一禅的独特韵味否定了。显然，它并不符合杨

① 《五灯会元》卷一九
② 《法演禅师语录》卷上
③⑤ 《罗湖野录》卷上
④ 《佛祖历代通载》卷三〇
⑥ 《圆悟克勤禅师语录》卷一四

岐宗的原意，也与他的同门佛眼清远主张相悖，[1] 但这确实是《碧岩录》的效果。《碧岩录》不仅要“说”禅，而且还不满足於前人“颂古”式的绕路说禅，开始公开直截地说禅。既然如此，禅也就不再是禅僧在寺院经验的体悟的对象，而成为阅读和理解的功夫；既然疏於禅学修养的世俗之辈也能透过文字窥得禅之奥秘，那麽禅还有什麽韵味和意境？禅僧的寺院生活又有什麽价值和意义？因此，文字禅虽然有将禅普及和推广於世俗的作用，暂时延续了禅宗的生命，但由於它把禅最本质的东西抛弃了，把禅最有价值的部分抹煞了，从历史角度看，它最终结束着禅的生命。

①佛眼清远重视“得意忘言”，认为:“真实到家之者，得意忘言”,“言意两忘，十方咸畅”。(《佛眼禅师语录》卷一，见《古尊宿语录》卷二七)。他主张“当阳直指，全用大机。普说、小参，方便开谕，巧除禅病；要使学者，顿悟本心”。强调“体用一如”,“能所两忘”，认为“尘尘刹刹，情与无情，皆是自己真实本体之所建立”（冯[illegible]《佛眼禅师语录序》）。他的教学方式“简易深密，绝蹊径，离文字，不滞於空，无汗漫之说，不以见闻言语辩博为事，使人洞真源，履实际，非大有所契证，不妄许可”（李弥逊《佛眼禅师塔铭》见《古尊宿语录》卷三四)。

大慧宗杲的禅学

一、“看话禅”与“默照禅”的对立

大慧宗杲（1089——1163），俗姓奚，宣州宁国（今安徽省宁国县）人。十二岁（一说十七岁）出家，十七岁受具足戒。起初，他喜欢“阅古云门录”，① 其后，“依天衣怀江”，“趋宝峰湛堂准禅师”，②“从曹洞诸老宿”。③ 表明他早年的学问中包含了云门宗和曹洞宗的内容。但是后来，他又极力反对云门宗和曹洞宗的学说，认为它们都是“邪说”。④

湛堂文准（1061——1115）是黄龙派真净克文的弟子，他的禅学注意与儒家伦理学说的结合，强调禅僧自身的道德修养。⑤宗杲追随文准前后凡六年，受影响不小，他的“忠义之心”说的提出与此有一定联系。文准去世前，咐嘱宗杲参谒圆悟克勤。宣和七年（1125），宗杲

① 《五灯会元》卷一七。

②④ 《佛祖历代通载》卷三〇。

③ 《五灯会元》卷一九。

⑤见《禅林宝训》

在京都天宁寺正式拜克勤为师，并于言下豁然顿悟。不久，克勤著《临济正宗记》付宗杲，使掌记室，分座训徒。受克勤影响，宗杲也重视公案，但他能针对当时禅宗弊端，从与克勤不同的立场上对待公案，形成独树一帜的公案禅——看话禅。

自公案产生，[①] 至宋代公案禅盛行，禅僧日常生活趋于公式化，禅的问答日益形式化。文字禅成为公案运用的基本手段，使唐末五代禅宗所具的独特个性丧失殆尽。大慧宗杲有鉴于此，决定另壁蹊径，独树一帜，乃至不惜焚毁其

---

①黄檗希运《传法心要》说："若是个丈夫汉，看个公案"。可见"公案"早在唐末已形成。但它被大量应用于参禅活动，当是在五代宋初。《碧岩录》三教老人序说："尝谓祖教之书谓之公案者，倡于唐而盛于宋，其来尚矣"。"公案"的根本含义是指前辈祖师的言行范例。广义上说，凡禅宗祖师在"上堂"或"小参"时所发表的看法("话头")，都是公案；师资间、弟子间的"机锋"(机缘语句)，乃至现存的全部禅师"语录"或"偈颂"，也都是公案。因此，它又名"话头"或"古则"，是禅宗教学的重要资料和方法。宋代"文字禅"，专于文字技巧上着力，而忽视对公案的当机体悟。

师圆悟克勤《碧岩录》一书的刻板。[1] 这是很有胆略的举动。

宗杲创立"看话禅"，大约是绍兴四年（1134）四十六岁时的事。据祖咏所编《大慧年谱》载，当时他受林适可司法之邀，住于洋屿庵（在今福建长乐），"时宗徒拨置妙悟，使学者困于寂默，因著《辩正邪说》而攻之，以救一时之弊"。《辩正邪说》一书虽因亡佚而不可得知其内容，但它既为"求一时之弊"，则很可能与看话禅有关。而在同年，《大慧语录》有"山僧从此'话头'方行，每与人说"等记载。[2]

如果追溯看话禅的禅学渊源，笔者认为它最早出现在弘

---

① 《碧岩录后序》净日禅师云："圆悟老祖居夹山时集成此书，欲天下后世知有佛祖玄奥，岂小补哉！老妙喜深患学者不根于道，溺于知解，由是毁之"。《碧岩录后序》希陵禅师云："圆悟禅师评唱雪窦和尚颂古一百则，剖决玄微，抉剔幽邃，显列祖之机用，开后学之心源。况妙智虚凝，神机默运，杲旭辉而玄白洞照，圆蟾升而幽室朗明，岂浅识而能致极哉！后大慧禅师，因学人入室，下语颇异，疑之。才勘而邪锋自挫，再鞠而纳款自降，曰：我《碧岩集》中记来，实非有悟。因虑其后不明根本，专尚语言，以图口捷，由是火之，以救斯弊也"。近人铃木大拙评论大慧宗杲此举，说："公案组织中潜伏的危险，其实就在这里。人们倾向于把公案当作禅研究的一切，因此忘记了开发自己内在生活的禅的真正目的。有一种倾向，认为只要历数公案就尽了禅研究之能事。陷入这一陷阱的人，实在为数不少。而它的必然结果就是禅的腐败与崩毁。大慧禅师烧毁了他的老师圆悟编写的有关百件公案的著作，就是因为他担心这件事"。（《禅学入门》，三联书店，1988年版，第129页）。对于宗杲的激烈行为，时人虽不乏微词，但也有大加赞誉的："绍兴初，佛日入闽，见学者牵之不返，日驰月骛，浸渍成弊，即碎其版，辟其说，以祛迷援溺，剔繁拨剧，摧邪显正，特然而振之。衲子稍知其非法之弊，则丛林大有可畏者也"（《禅林宝训》）。事实上，宗杲毁《碧岩录》版，并不认为其师所说错误，而只是为抑制禅宗流弊。

② 《大慧语录》卷一七

忍的思想中。弘忍曾说：

> 你平时平面端身正坐，宽放身心，尽空际远看一字，自有次第。若初心人攀缘多，且向心中看一字。证后坐时，状若旷野泽中，迥处独一高山；山上露地坐，四顾远看，无有边畔。①

弘忍通过"向心中看一字"，无限广充心性排除外界一切干扰，以体验悟的境地，这与宗杲提倡的看一"无"字形式上十分接近。其后，希运的《传心法要》正式提到看"无"字而得悟：

> 僧问赵州：狗子还有佛性也无？州云：无。但去二六时中看个无字！昼参夜参，行住坐卧，著衣吃饭处，屙屎放尿处；心心相顾，猛著精彩，守个无字。日久月深，打成一片，忽然心华顿发，悟佛祖之机，便不被天下老和尚舌头瞒，便会开大口。

但作为看话禅中心"无"字的提撕，真正给予影响的，据日本学者柳田圣山先生认为，当是五祖法演。② 在法演的语录中，有下述一段话：

> 老僧寻常只举"无"字便休。尔若透得这一个字，天下人不奈尔何。尔诸人作么生透？还有透得彻底么？有则出来道看。我也不要尔道有，也不要尔道无，也不要尔道不有不无。③

柳田先生认为，"五祖法演之后的公案禅运动，突破了公案的变质和宋代禅的沉滞空气，恢复了唐代禅的豪放粗犷的风

---

① 《楞伽师资记》

②见《禅与中国》，三联书店，1988年版，第169——172页。

③《法演禅师语录》卷下。

格。他们共同利用的是著名的'赵州无字'公案，这个公案的发现，建立了中国禅的'无'的立场。"[1] 另据宗杲自已回忆说：

圆悟在五祖时，祖云：尔也尽好，只是有些病。……只是禅忒多。本为参禅，因什么却嫌人说禅；悟云：只似寻常说话时，多少好？时有僧便问：因甚嫌人说禅？祖云：恶情悰[2]

可见，在看话禅成立问题上，宗杲更多地受了法演的启发。克勤早年在禅学上与法演有分歧，他视禅为可"参"可"说"，从而陷于知解恶情，受到法演的批评。

但是，我们看晓莹的记载，克勤晚年似乎也有某种"看话"的意思，以此摄纳座下：

表自乃举德山小参话，圆悟高笑。……令再举。至"今夜不答话"处，圆悟蓦以手掩自口，曰：止。只恁看得透便见德山也。自不胜其愤，趋出，以坐具摵曰：哪里有因缘？只教人看一句。于是朋侪竞勉。自从圆悟示，未几有省。[3]

因此，我们仍不能完全排除克勤对宗杲的影响。当然，在克勤那里，还没有关于"无"字参究的直接提示。

大慧宗杲的"看话禅"，以赵州从谂"狗子还有佛性也无"为根本话头，在"无"字上直观、内省，达到自悟。这一禅法把中国禅宗的实践又作了一次新的调整，成为后世丛林开导禅僧和参禅士大夫的重要手段。

---

① 《禅与中国》第170页。

② 《宗门武库》

③ 《罗湖野录》》 卷上

所谓“看话”，指的是参究“话头”，而所谓“话头”，即指公案中禅师的答话。所以，看话禅与公案有紧密联系，它是公案禅的继续，但又不等同于公案禅，而是对公案禅的改造。

看话禅的具体内容，在宗杲自己一系列普说、法语、书信中，作过明白无误的阐述。试举几则。

> 谦云：和尚只教人看狗子无佛性话、竹篦子话，只是不得下语，不得思量，不得向举起处会，不得去开口处承当。狗子还有佛性也无？无。只恁么教人看。[1]

> 但将妄想颠倒底心，思想分别底心，好生恶死底心，知见会解底心，欣静厌闹底心，一时按下，只就按下处看个话头。僧问赵州：狗子还有佛性也无？云：无。此一字子，乃是摧许多恶知恶觉底器仗也。不得作有无会，不得作道理会，不得向意根下思量卜度，不得向扬眉瞬目处垛根，不得向语路上作活计，不得飏在无事甲里，不得向举起处承当，不得向文字中引证。但向十二时中、四威仪内，时时提撕，时时举觉。[2]

这就是说，看话禅反对一切分别思量、知见会解，否定所有文字引证、语言作解。它不是对公案的解释分析，不是理论的创建；它可以脱离公案内容本身，仅限于对话头的参究体

---

① 《大慧语录》卷一四。“竹篦子话”是宗杲禅法的另一要点。《大慧语录》卷一六云：“妙喜室中，常问禅和子：唤作竹篦则触，不唤作竹篦则背。不得下语，不得无话，不得思量，不得卜度，不得拂袖便行，一切总不得”。这是指他在开示学人时，常手握竹篦，提出问题，作具体启发，令学人当作话头参究。其性质与看话一致，但是在形式上它着重突出个性。因为任何禅师总爱表现与人不同的个人风格，或拄杖、或拂子、或竹篦。

② 《大慧语录》卷二六。《答富枢密（季申）》。

悟。这种参究，并不意味着对话头进行认识，作出判断，而是强调觉悟宇宙人生的本质。可以说，看话禅是在以“无”为核心的禅学指导下的实践，是指世界本质“无”的实证、体悟。“时时提撕，时时举觉”，强调一种长期的实践体验功夫，要求禅僧时刻处于特定的宗教心理状态，以随时准备应付外部世界的干扰，进入神秘的意境。

> 杂念起时，但举话头。盖话头如大火聚，不容蚊蚋蝼蚁所泊。举来举去，日月漫久，忽然之无所之，不觉喷地一发。当恁么时，生也不著问人，死也不著问人。①

> 疑生不知来处、死不知去处底心未忘，则是生死交加。但向交加处看个话头：僧问赵州和尚，狗子还有佛性也无？州云，无。但将这疑生不知来处、死不知去处底心，移来无字上，则交加之心不行矣。交加之心既不行，则疑生死来去底心将绝矣。但向欲绝未绝处，与之厮崖，时节因缘到来，蓦然喷地一下，便了教中所谓绝心生死、止心不善、伐心稠林、浣心垢浊者也。②

只要禅僧坚守信念，在经过长时期看话实践后，就会参破话头，达到顿悟。所谓“不觉喷地一发”，“蓦然喷地一下”，即是看话禅顿悟时的心理感觉。顿悟之后，便可以“一了一切了，一悟一切悟，一证一切证。如斩一结丝，一斩一时断。证无边法门亦然，更无次第。”③

除了举赵州“无”字公案为话头外，宗杲也不一概反对其

---

① 《大慧语录》卷二O。《示罗知县（孟弼）》

② 《大慧语录》卷二三。《示妙明居士（李知省伯和）》

③ 《大慧语录》卷二七。《答刘实学（彦修）》

他话头。在他的《语录》中，还提到赵州"庭前柏树子"、洞山"麻三斤"、云门"干屎橛"等多则话头。只是他始终将对"无"字的参透看作第一要事，认为："但只举狗子无佛性话。佛语、祖语、诸方老宿语，千差万别，若透得个"无"字，一时透过，不著问人"。[①] 只要参透"无"字，一切的话头，都可迎刃而解。从这一意义上说，宗杲的看话禅不仅有意与文字禅对立，将公案禅引向新的领域，而且由于它强调简捷了当，省去许多葛藤，我们竟可不妨直呼为"无字禅"。在宗杲去世半个世纪后，便有无门慧开按宗杲思想编成《无门关》一书，该书所辑第一则公案便是赵州"狗子无佛性"。

笔者以为，看话禅的真正特色还不是在专重"无"字公案方面，而是在参究这一"无"字的疑团上，事实上，宗杲正是把"疑"视为看话的条件，得悟的前提。宗杲指出：

> 千疑万疑，只是一疑。话头上疑破，则千疑万疑一时破；话头不破，则且就上面与之厮崖。若弃了话头，却去别文字上起疑，经教上起疑，古人公案上起疑，日用尘劳中起疑，皆是邪魔眷属。[②]
>
> 疑情不破，生死交加；疑情若破，则生死心绝矣。生死心绝，则佛见、佛法亡矣。[③]

许多日本佛教学者在他们的禅宗研究中，都给"疑"以特殊的重要位置，如日种让山认为，没有疑，就不会获得证悟，"疑团，好比太阳未出以前的黑暗，所有都是无，是平等的黑暗，一切差别的概念全被否定了"。[④]铃木大拙、柳田圣山等

---

①② 《大慧语录》卷二八。《答吕舍人（居仁）》

③ 《大慧语录》卷二八《答吕郎中（隆礼）》

④ 见《禅学讲话》

人也持类似观点。这是有道理的。

如果说"无"具有否定世界的作用以及达到主体无的意义，那末"疑"便是实现这种认识和体验的先决条件。宗杲的看话禅为摆脱文字禅的烦琐形式，以对"无"字的质疑开始，提出了另一条通往觉悟的道路。禅宗成立的基础之一，是对知识的彻底否定即对理智的超越；一切分别的知识和概念只会造成觉悟的障碍。对"无"字公案的质疑，就是要实现对现实一切的超越，达到永恒、无限、平等的绝对无差别精神境界；在目的上，它与唐末五代禅宗思想没有分歧。由此看来，确实存在着多种同样能达到觉悟的途径。但是，宗杲的看话禅，似乎还特别强调关于"生死大事"① 的体究；他要求禅僧将自己的整个身心置于对"无"的直观体验上，从生命的深处洞彻宇宙人生的奥秘和本质，彻底摆脱现象世界的束缚和个人生死烦恼的干扰。在《示徐提刑（敦济）》书中，他写道：

> 千说万说，直说曲说，只是为徐敦济生死疑根未拔。只教就未拔处看个话头：僧问赵州，狗子还有佛性也无？州云，无。行住坐卧，但时时提撕，蓦然喷地一发，方知父母所生鼻孔只在面上。②

通过看"无"字公案，透彻疑团，觉悟"真理"。

为使禅僧"在悟之前，一定有一种心理上的死巷"，③ 所以，宗杲的看话禅又十分强调在修习方面的"提撕"作用。

---

①"生死大事"，在佛教一指佛法的根本，二指宇宙的究竟，三指生命的本质，四指生死的态度。

②《大慧语录》卷二一。

③铃木大拙《禅与生活》，光明日报出版社，1988年版，第114页。

所谓"提撕"，意即高度的精神集中，以培养主体的直觉。"提撕"，是要令禅者全身心地投入宗教环境和宗教体验之中，隔绝一切分别之想和理智活动，以宗教意志的训练替代现实人生的正常思维。宗杲一再提醒说：

但行住坐卧，时时提撕：狗子还有佛性也无？无。提撕得熟，口议心思不及，方寸里七上八下，如咬生铁橛没滋味时，切莫退志。得如此时，却是个好底消息。①

如僧问赵州，狗子还有佛性也无？州云，无。只管提撕举觉，左来也不是，右来也不是；又不得将心等悟，又不得向举起处承当，又不得作玄妙领略，又不得作有无商量，又不得作真无之无卜度，又不得坐在无事甲里，又不得向击石火闪电光处会。直得无所用心，心无所之时，莫怕落空，这里却是好处。②

上述思想尔后为《无门关》作者充分肯定，说：

将三百六十骨节，八万四千毫窍，通身起个疑团，参个"无"字，昼夜提撕。莫作虚无会，莫作有无会。如吞了个热铁丸相似，吐又吐不出，荡尽从前恶知恶觉。久久纯熟，自然内外打成一片。如哑子得梦，只许自知；蓦然打发，惊天动地。如夺得关将军大刀入手，逢佛杀佛，逢祖杀祖，于生死岸头得大自在，向六道四生中游戏三昧。③

从看话禅的基本立场出发，宗杲主张"以悟为则"的"自

---

① 《大慧语录》卷二一。《示吕机宜（舜元）》。

② 《大慧语录》卷三O。《答张舍人状元（安国）》

③ 《无门关》第一则，《赵州狗子》。

悟”、“亲悟”。既是自悟、亲悟，就必须摆脱语言文字的束缚，离开经典教学的困扰。宗杲寻常教导其弟子云：

> 要办此事，须是辍去看经、礼佛、诵咒之类，且息心参究，莫使工夫间断。若一向执着看经礼佛、希求功德，便是障道。[①]
>
> 禅无文字，须是悟始得。[②]

不看经、不礼拜、不诵咒、不求功德，这是典型的自力佛教。宗杲提倡看话禅，在这里体现了他力图恢复禅宗自力佛教形象的进取精神。为了超越知解分别的障碍，克服文字禅流行的弊端，宗杲甚至对宗密、神会的禅学提出了批判。他说：

> 南泉道：道不属知，不属不知。圭峰谓之灵知；荷泽谓之知之一字，众妙之门。黄龙死心云：知之一字，众祸之门。要见圭峰、荷泽则易，要见死心则难。[③]

荷泽“立知见、立言说”，圭峰以经教解禅，所以容易见得。死心继承南泉，发扬洪州禅学，故难以见得。一优一拙，宗杲笔下历历分明。

在宗杲看来，世界的本质是无，绝对的无（既非有，也非通常的无）。“无”既超越一切，也便包含了一切，所以它又是禅的究极，等同于心、佛、真如。对“狗子有无佛性”来说，回答“无”，这“无”是超越有、无的“无”，是绝对境域上的“无”。根据禅的立场，宇宙万物作为虚幻假相乃是超越对立的存在；生与死也是如此，但世人视生死为对待，所以无法得到解脱。如果站在“无”的境地上看，就不会有种种差别

---

① 《大慧语录》卷一四。

②③ 《大慧语录》卷一六。

对待，不会有烦恼苦痛。很显然，看话禅的根本原则是要求禅僧坚定佛教立场，认为只有在这种无客观世界、无主体认识、无矛盾对立、无生死差别的绝对统一的无意识中，才能“得大自在”。

“看话禅”是在与“默照禅”的对抗中产生的，代表了与“默照禅”风格截然不同的宋代另一流派的禅，并且在与“默照禅”的长期对立中，逐渐压倒对方，取得优势地位。后世禅家，大多以看话禅为准则，展开禅的传承工作。高峰原妙禅师说：

> 先将六情六识，四大五蕴，山河大地，万象森罗，总熔作一个疑团，顿在目前。不假一枪一旗，静悄悄地，便是个清平世界。如是，行也只是个疑团，坐也只是个疑团，著衣吃饭也只是个疑团，屙屎放尿也只是个疑团，以至见闻觉知，总只是个疑团。疑来疑去，疑至省力处，便是得力处，不疑自疑，不举自举。从朝至暮，粘头缀尾，打成一片，无丝毫缝罅。撼也不动，趁亦不去，昭昭灵灵，常现在前。如顺水流舟，全不犯手。只此便是得力底时节也。①

中峰明本禅师也说：

> 会须真个把生死大事横于胸中，塞于意下，情方欲生而遭其障，想将拟变而遭其夺矣。你若不以生死大事切于胸中，看个话头，必于悟证，但一向遏捺它情想之不生不变，是犹元气既丧，而事吐故纳新奚为哉！②

袾竹评明本之禅曰：“此老千言万语，只教人看话头，做真实

① 《高峰和尚禅要》

② 《天目明本禅师杂录》卷中。

工夫，以期正悟”。[①] 看话禅实际上成为宋明以后禅学的主流，只是因它与净土信仰更紧密结合而失去本来面目。

“默照禅”的提倡者是曹洞宗的宏智正觉。洞山良价传曹山本寂和云居道膺，本寂法系四传后断绝，曹洞宗便赖云居道膺一脉而得以绵延。道膺传同安道丕，道丕传同安观志，观志传梁山缘观，缘观传大阳警玄。至大阳警玄（948——1027）时，曹洞宗呈现衰落趋势，警玄至晚年尚未找到法嗣，乃托临济宗禅僧浮山法远（？——1067）代求法器，并作偈一首，连同皮履一双、布直裰一件交与法远，以为传承信物。警玄去世后二十余年，浮山法远令其弟子投子义青接嗣警玄。义青（1032——1083）有弟子芙蓉道楷等九人，道楷门下有丹霞子淳、鹿门自觉等。子淳有弟子宏智正觉、长芦清了等九人，此时曹洞宗进入一个新的发展时期。

宏智正觉（1091——1157），隰州（今山西隰县）人，俗姓李。他于幼年出家，十八岁起游方参学，宣和六年（1124）起继承子淳法席。正觉早年曾参香山枯木法成；法成爱坐禅，时人名其禅法为“枯木禅”。正觉之师子淳也十分重视坐禅，他曾示众云：“把今时事放尽去，向枯木堂中冷坐去。”[②] 他们对“默照禅”的形成关系很大。

“默照禅”是以静坐默照为根本的禅，即把静坐视为悟的唯一手段，在静坐中体验宇宙人生空幻的本质。“默”意谓静坐守默；“照”，指般若智慧的观照。正觉的《默照铭》说：

默默忘言，昭昭现前。鉴尔廓尔，体处灵然。灵然

---

① 《禅关策进》，《天目中峰本禅师示众》

② 《正觉宏智禅师塔铭》。见《宏智正觉禅师广录》卷九。

独照，照中还妙。露月星河，雪松云峤。晦而弥明，隐而愈显。鹤梦烟寒，水含秋远。浩浩空空，相与雷同。妙存默处，功用照中。妙存何存，惺惺破昏。默照之道，离微之根。彻见离微，金梭玉机。①

这就是说，静坐入定，离开一切语言行为，乃是参悟的正道。只管闭眼合眼，休歇默究，就会产生般若智慧。默是静坐的当体，照是静坐的作用，两者相辅相成，以"彻见离微"。离微，真如法性之体用，离及真如之体，微乃真如之用。通过默照，洞见真如体用，体验宇宙人生空幻本质，便等同于佛。正觉从曹洞宗回互学说角度认为，默照是统一的，不可缺一的，默照的长期训练，必然会导致解脱。他说：

照中失默，便成侵凌。……默中失照，浑成剩法。默照理圆，莲花梦觉。百川赴海，千峰向岳。如鹅择乳，如蜂采花。默照至得，输我宗家。宗家默照，透顶透底。②

在《坐禅箴》里，正觉进一步指出，默照的关键在于坐禅；通过坐禅，泯灭主客的区别、物我的分别，才能洞彻世界本质。他说：

佛佛要机，祖祖机要，不触事而知，不对缘而照。不触事而知，其知自微；不对缘而照，其照自妙。其知自微，曾无分别之思，思知无偶而奇；曾无毫忽之兆，其照无取而了。水清彻底兮，鱼行迟迟；空阔莫涯兮，鸟飞杳杳。③

宏智正觉为什么这样强调坐禅？应该说，这也与当时文

①②③《宏智正觉禅师广录》卷八。

字禅泛滥有关。《默照铭》所说“默默忘言，昭昭现前”，“默唯至言，照唯普应”，认为静默忘言比文字语言更为有效，其中包含着否定文字禅的思想。正觉又说：“不要作道理。咬言句，胡棒乱喝，尽是业识流转。！”[①] 这里也带有对文字禅否定的意思。在他看来，成佛的根本在于众生之心；心既是众生的妙灵，又是诸佛的本觉，只因积习昏翳而与诸佛相隔。如能静坐默究，净治揩磨，把所有妄缘妄习去掉，便显示清白圆明的妙灵之体，当体便与诸佛平等一如。他说：

> 田地虚旷，是从来本所有者，当在净冶揩磨，去诸妄缘幻习，自到清白圆明之处，空空无像，卓卓不倚，唯廓照本真，遗外境界。[②]
>
> 真实做处，唯静坐默究，深有所诣。外不被因缘流转，其心虚则容，其照妙则准；内无攀缘之思，廓然独存而不昏，灵然绝待而自得。得处不属情，须豁荡了无所依，卓卓自神，始得不随垢相。个处歇得，净而明，明而通，便能顺应，还来对事，事事无碍。[③]

这种思想与北宗神秀一派的禅学比较相似。

可以看出，作为两宋之际禅宗两大家的大慧宗杲和宏智正觉，在佛教走向衰退、文字禅盛行的时代，都在为自己寻找出路。他们所创立的看话禅和默照禅不同程度上反映了各自为改变禅学现状所作的努力，因此也都具有反对文字禅流行的意义。但是，两人的思想并不一致，两种禅的追求并不相同。质言之，看话禅虽受时代局限不无缺憾，但其指导思想是革新的、进取的；默照禅则坚持了曹洞宗传统的保守精

---

① 《宏智正觉禅师广录》卷五。

②③ 《宏智正觉禅师广录》卷六。

神，体现为向北宗禅的复归。

大慧宗杲站在看话禅立场上，曾在各种不同场合对宏智正觉的默照禅展开猛烈抨击、严厉批判。他说：

> 近世有一种邪禅，执病为药。自不曾有证悟处，而以悟为建立，以悟为接引之词，以悟为落第二头，以悟为枝叶边事。自己既不曾有证悟之处，亦不信他人有证悟者，一味以空寂顽然无知唤作威音那畔空劫以前事。逐日噇却两顿饭，事事不理会，一向嘴卢都地打坐，谓之休云歇去。①
>
> 今时有一种剃头外道，自眼不明，只管教人死獦狚地休去歇去。若如此休歇，到千佛出世，也休歇不得，转使心头迷闷耳。又教人随缘管带、忘情默照，照来照去，带来带去，转加迷闷，无有了期。殊失祖师方便，错指示人，教人一向虚生浪死。②

宗杲认为，默照禅的创立，表明正觉自己没有证悟；而以此“空寂顽然无知”教禅僧打坐，只会使人增加“心头迷闷”。他又指出：

> 以无言无说、良久默然为空劫已前事，教人休去歇去。歇得如土木瓦石相似，却又怕人道做在黑山下鬼窟里，随后便引祖师语录云：了了常知故，言之不可及。歇得如土木瓦石相似时，不是冥然无知，直是惺惺历历，行住坐卧，时时管带。只如此修行，久久自契本心。③

---

① 《大慧语录》卷二一《示吕机宜（舜元）》。

② 《大慧语录》卷二五。《答曾侍郎（天游）》。

③ 《大慧语录》卷一四。

在宗杲看来，文字禅是容不得的，但“无言无说，良久默然”也不是正道。将心休歇到如木石相似时，完全冥然无知时，却能产生般若之知，“惺惺历历”、“了了常知”，这是断然不可能的，因为它与看话禅提倡的“疑”的精神相反。宗杲又说：

> 邪师辈教士大夫摄心静坐，事事莫管，休去歇去，岂不是将心歇心、将心用心？若如此修行，如何不落外道、二乘禅寂断见境界？如何显得自心明妙受用、究竟安乐如实、清净解脱变化之妙？①

这就是说，摄心静坐、闭眉合眼的默照禅，没有任何活泼的因素，它的提倡只会教人落入外道、二乘的“禅寂断见”境地，不可能实现“明心见性”的妙悟；只须静坐，休去歇去，使心如枯木死灰，虽然省力简便，但危害不浅，尤其是对士大夫来说，其害处更大。因为士大夫感兴趣于默照禅的，正是在这里。

默照禅提倡静坐默究，这对那些要求摆脱世事困扰的官僚士大夫来说，十分适宜。为了夺取士大夫禅学这块阵地，宗杲反复向他们申述了默照禅的危害。他说：

> 往往士大夫多是掉举，而今诸方有一般默照邪禅，见士大夫为尘劳所障，方寸不宁怗，便教他寒灰枯木去，一条白练去，古庙香炉去，冷湫地去。②

> 往往士大夫为聪明利根所使者，多是厌闹处。乍被邪师指令静坐，却见省力，便以为是。③

看话禅主张与世事打成一片，并不着意摆脱世俗的干扰，宗

---

① 《大慧语录》卷二六，《答陈少卿（季任）。

② 《大慧语录》卷一七。

③ 《大慧语录》卷二六。

杲指出：

> 禅不在静处，不在闹处，不在思量分别，不在日用应缘处，然虽如是，第一不得舍却静处闹处，日用应缘处，思量分别处。[①]

这是看话禅与默照禅的一个重大分歧。宗杲有时也并不绝对排斥经典、否定坐禅，他认为，在一定条件下读经和坐禅也是允许的。“候一念相应了，依旧看经礼佛。乃至一香一华、一瞻一礼，种种作用皆无虚弃,尽是佛之妙用”。[②]读经应当在觉悟之后，否则只会成为障碍。“他人先定而后慧，某甲先慧而后定。盖话头疑破，所谓休去歇去者，不期然而然矣。”[③]又说,“要静坐时，但烧一炷香静坐。坐时不得令昏沈，亦不得掉举。昏沈掉举，先圣所诃，静坐时才觉此两种病现前。”[④]静坐也是有条件的，相对的，而不是绝对的。换句话说，默照禅把静坐当作目的，以为坐禅的当体便是坐佛、作佛，而看话禅则把静坐视为手段，通向觉悟的手段。就静坐形式而言，默照禅陷入昏沈、掉举，而看话禅则与“提撕”联系在一起。

宋代禅学之弊，在时人的笔记、丛谈中，随处都有揭露。一些禅师怀着各自不同的目的，标新立异，各立门户，使禅界出现龙蛇混杂的复杂局面。宗杲指出,“近代佛法可伤，邪师说法，如恒河沙，各立门风，各说奇特，逐旋提合，疑误后昆，不可胜数”。[⑤]他还曾直言不讳地对当时流传

---

① 《大慧语录》卷一九

② 《大慧语录》卷一四

③ 袾宏《禅关策进》,《径山大慧杲禅师答问》。

④ 《大慧语录》卷二六《答富枢密（季申）》。

⑤ 《大慧语录》卷一四。

的所谓"葛藤禅"、"无事禅"、"虾蟆禅"、"老婆禅"之类进行了揭露和批驳。[1] 并且指出：

> 邪见之上者，和会见闻觉知为自己，以现量境界为心地法门。下者弄业识，认门头户口，簸两片皮，谈玄说妙；甚者至于发狂，不勒字数，胡言汉语，指东划西。下下者以默照无言、空空寂寂，在鬼窟里着到，求究竟安乐。其余种种邪解，不在言而可知也。[2]

在他看来，默照禅是所有这些邪见、邪解禅中最不可容忍的禅派。可见，看话禅与默照禅的对立已经成为这一时代禅宗内部临济与曹洞两大系统在思想和风格上的严重分歧。

宋代曹洞宗已不是对青原、石头一系思想的简单承袭，默照禅的确立除了通常的派系原因，还有特殊的社会背景。默照禅重视摄心、静坐默究，要求禅僧排除思想活动和生理欲望，体验宇宙人生空幻的本质。这实际上是极力使禅脱离与世俗的联系，摆脱世俗生活的干预，迎合官僚士大夫的心理需求。显然，它是对洪州禅和临济禅有关生活日用即是禅思想的倒退。默照禅在形式上接近于早已衰歇的神秀系北宗禅，但它的实际效果比北宗禅更为消极、保守。

相对于此，看话禅力救禅学之弊，试图恢复临济宗的传统禅风，建立自信，追求自悟。宗杲在公案泛滥、文字禅盛行的客观环境下，开创了运用公案的新形式，以此遏制文字禅的风靡；他把失意的官僚士大夫从默照禅的困惑中拉到看话禅一边，教他们明心见性，自力顿悟。他并不教人有意回避现实，而以世、出世间一致的理论，指示禅者处理好禅与

---

①见《宗门武库》

②《大慧语录》卷二九，《答李郎中（似表）》

现实生活的关系。在两宋之际特定的社会条件下，他的思想有可取的成分。

宗杲在提出对“无”字公案提撕直觉的时候，特别提到“疑”，并把透过“疑团”视为觉悟的关键。这一思想，与临济义玄对经典、佛祖的怀疑,号召禅僧做“真正学道人”、“无位真人”，提倡“立处即真”的自悟，基本上一脉相承。“疑”的对象，包括整个宇宙人生，即现实世界的种种差别现象。以“疑”发端，全身心地参究个“无”字，其结果，将获得主体的觉悟，进入一种神秘的、不可言说的，却又是纵横自在、超越生死之“我”的境界。大慧宗杲所处时代，正当民族危亡之际，朝廷内外、社会上下各种矛盾交错复杂，投降卖国活动和抗战救亡呼声势均力敌。这是一个布满疑团的时代，一个值得大疑特疑的时代。这一时代的人们，只有通过“疑”，才能透过迷朦，站稳脚跟，不为当轴者所愚骗；主体性的自觉只有在破除疑团之后得以确立。大慧宗杲作为出世的禅僧，不可能直接参与政治，但他通过看话禅的提倡，向人们透露了这一方面的心迹。① 这不是一种妄意推测，而是有它一生的言行为依据的；宗杲的出世间禅学观点与他的世间性政治立场是一致的。宗杲一生与士大夫交游甚广，一再向他们宣传看话禅，令他们认清默照禅的弊端，从“疑”入手，通过对“无”字的参究，自证自悟，其用意也是显而易见的。

---

①参考下一节

二、大慧宗杲的“忠义之心”说

宗杲的禅学还有着鼓舞和激励世人的一面，那就是通过“忠义之心”说的提倡，把禅学与现实政治生活紧密结合，使具体的政治观念成为他禅学的一个组成部分。

靖康二年（1127），金兵攻破北宋首都开封，掳去徽、钦二帝及后妃、皇子，北宋灭亡。同年，赵构即位于归德，改元建炎，是为宋高宗。南宋建立之初，求和派和抗战派的斗争十分激烈。高宗最初起用李纲为相，试图恢复失地，但很快受到投降势力的阻挠，许多抗战人士被罢免。此后，朝廷在抗战派的挟持下从归德迁往扬州，全然置北方失地于不顾。第二年，金兵乘虚而进，长驱直入，指向扬州。宋高宗仓惶逃往临安（杭州）。建炎三年（1129），金兵渡过长江，攻破建康，进逼杭州，高宗又从杭州逃往定海。翌年，金兵撤退，高宗返回杭州，并打算长期建都于此。

宋高宗建都临安，引起朝野抗战分子的愤慨，抗战呼声十分高涨，各地军民也以实际行动打击金兵。此后，求和派和抗战派的力量时而消长。绍兴二年（1132），秦桧遭朝臣反对而被迫罢相。绍兴三年至六年，岳飞战胜金军和刘豫伪齐政权，收复襄阳六郡，吴玠在川陕打退金军进攻，取得军事上一系列重大胜利。绍兴五年，抗战派赵鼎、张浚分任左、右相，一时北伐有望。六年，张浚召集军事会义，命韩

世忠出楚州攻淮阳，刘光世屯合肥，张俊屯盱眙，岳飞驻襄阳，作好收复中原的准备。但在这大好形势下，高宗却决意与金兵议和，并任命秦桧为右相。不久，秦桧进而又独揽大权。对此，张浚曾五次上书反对议和，韩世忠上书奏请拒绝议和，岳飞则直接指斥秦桧"谋国不臧，恐贻后世讥"。绍兴九年，秦桧代表高宗拜受金朝诏书，接受"和议"，每年向金贡银二十五万两，绢二十五万匹。

绍兴十年（1140），岳飞在郾城与金军主力决战，大败宗弼，克复郑州、洛阳，逼近开封。正当大功垂成之际，高宗、秦桧于一日内连下十二道金牌，严令岳飞退兵回朝。翌年四月，高宗和秦桧将韩世忠、张俊、岳飞三位大将召至临安，收回他们的兵权。不久，"和议"成功，岳飞等人即以"莫须有"之罪惨遭秦桧杀害。韩世忠为此深表愤慨，罢政家居，自号"清凉居士"，每日以诵读佛经为功课。

上述历史事变，大慧宗杲生当其时，一一耳闻目睹，成为当然的见证。他虽身在佛门，但不曾忘却世事。从建炎元年到绍兴十年，前后十三年内，宗杲先是在京城险为金人所掳，后随宋室南下，辗转传法于江苏、浙江、江西、福建、广东等地。他的"忠义之心"说便是在这种客观环境中酝酿成熟的。

据记载，宗杲具有十分鲜明的性格特征，他自称"我平生好骂人"。①张浚为他写的《塔铭》中也提到："师之爱人及物，等之以慈；怒骂嬉笑，得之天真。"②可见他意气极

① 《宗门武库》。又云："参禅须是直心、直行、直言、直语，……永无诸委曲相"。

② 张浚《大慧普觉禅师塔铭》，见《大慧语录》卷六附。

盛，决非一般拱手缄默之辈相类。张商英曾因他性情过急，不愿苟同于人，乃作《佩韦赋》相赠。[①] 其师圆悟克勤也曾劝解他：

> 今既不得已，作避世隐遁，正欲韬晦。俟时清平，然后行已之愿，岂可以小不忍而乱大谋哉？……不严不缓，凡百折衷，他日便多多益办也。古人佩韦佩弦，各攻其偏，惟务中道而行。[②]

这是一段发自肺腑的、真情实感的话，在政治抱负上，师徒两人似有共同语言。[③] 宗杲的意气并非出自个人情感的一时好恶，而是以深刻的内在伦理标准为基础，以传统的仁义道德为转移。张九成承认，他之所以与宗杲私交甚深，是因为对方"一死生穷物理。至于倜傥好义，有士大夫难及者"。[④] 又有人指出：

> 昔妙喜中兴临济之道于凋零之秋，而性尚谦虚，未尝驰骋见理。平生不趋权势，不苟利养。
>
> 妙喜先师，平生以道德节义勇敢为先，可亲不可

---

① 《大慧普觉禅师塔铭》

② 《大慧年谱》建炎三年。据石井修道校本，见《驹泽大学佛教学部研究纪要》第三七、三八号，下同。

③据载，圆悟克勤于南宋建炎初住金山寺，时张浚"官右仆射兼知枢密院事，尝问道于圆悟"（《居士分灯录》下）。张浚是当时主战派重要人物，他"亲见二帝北行，皇族系虏，生民涂炭，誓不与敌俱存，故终身不主和议"（《宋史》卷三六一、《张浚传》）。这一时期，参学克勤的上层官僚士大夫还有多人，如李弥逊曾与秦桧分庭抗礼，力主抗金，并于知冀州时予入侵金军以痛击，"邀击其游骑，斩首甚众"（《宋史》卷三八二、《李弥逊传》），故备受排挤。杨岐派的后裔在大敌当前的形势下，表现出一定的民族意识。至大慧宗杲，这种民族意识直接表现为具体正义行为。

④ 《人天宝鉴》

疏，可近不可迫，可杀不可辱。居处不淫，饮食不溽，临生死祸患视之如无。正所谓干将镆铘难与争锋，但虏伤阙耳。①

可以看出，宗杲的这种性格和道德标准与封建时代一般具有正义感的士大夫十分接近，而且，它的形成很大程度上取决于当时的社会现实。政局的变幻，民族的危亡，生民的疾苦，不只是给世俗社会的人们带来沉重的负担，而且也冲击着深居寺院的僧侣们，使他们与世人同感忧患。因此，宗杲“忠义之心”说的提出决非偶然。

大慧宗杲根据自己的切身感受，曾明确表示，禅学和儒学应该说是统一的，而且也能够统一，两者可以同时体现在一个人身上。他说：“若知径山落处，禅状元即是儒状元，儒状元即是禅状元”。②“若透得狗子无佛性话，……儒即释释即儒，僧即俗俗即僧，凡即圣圣即凡。”③ 这是他有意将长期流传的儒释合一思想加以具体落实。他还通过对现实社会的批判，从大乘佛教的平等观念出发，进而提出，佛教徒也应与世俗忠义之士一样，具有忠君爱国的思想品格。他在《示成机宜》书中写道：

菩提心则忠义心也，名异而体同。但此心与义相遇，则世出世间一网打就，无少无剩矣。④

这就是说，只要将佛家的菩提心与理学的忠义心合而为一，在同一人身上有机结合，那么他就包融了全部世间出世间的

---

① 《禅林宝训》卷四

② 《大慧语录》卷四。

③ 《大慧语录》卷二八。《答汪状元（圣锡）》。

④ 《大慧语录》卷二四《示成机宜（季恭）》。

学问，不再有所偏颇。

为了区别“忠义”之士与“奸邪”之辈，宗杲在禅学心性说基础上，结合宋代理学人性论，给“性”以新的解释。他说：

> 其差别在人不在法也。忠义、奸邪与生俱生。忠义者处奸邪中，如清净摩尼宝珠置于淤泥之内，虽百千岁不能染污。何以故？本性清净故。奸邪者处忠义中，如杂毒置于净器，虽百千岁亦不能变改。何以故？本性浊秽故。前所云差别在人不在法，便是这个道理也。如奸邪、忠义二人同读圣人之书，圣人之书是法，元无差别，而奸邪、忠义读之，随类而领解，则有差别矣。[1]

忠义之心出自清净本性，奸邪之心出自浊秽本性，在人而不在法，均不可改变。这一“忠义”与“奸邪”的对照，具有强烈的针对性，带有浓厚的感情色彩，显而易见是时代的产物，决非对心性问题的一般讨论。宗杲本人曾明白无误地宣称：

> 予虽学佛者，但爱君忧国之心，与忠义士大夫等，但力所不能，而年运往矣。喜正恶邪之志，与生俱生。[2]

他要从忠义与奸邪的对比中站稳脚跟，表明自己的态度，把它最终落实到“忠君忧国”、救世辅民的理想和行动上，他又说：

> 未有忠于君而不孝于亲者，亦未有孝于亲而不忠于君者。但圣人所赞者依而行之，圣人所诃者不敢违犯，则于忠于孝、于事于理、治身治国，无不周旋，无不明了。[3]

按儒家圣人所说的做去，集忠孝于一身，必定能实现治身治国的崇高理想。

---

①②③《大慧语录》卷二四。《示成机宜（季恭）》。

上述言论十分清楚地表达了一代高僧大慧宗杲的忠孝节义思想和爱君忧国意识。在南宋初年投降势力日趋抬头之时，一个出家人能持有这样的入世观念，无疑是相当可贵的（且不论我们今天对封建时代爱君忧国思想的评价）。宗杲没有把自己禁锢于寺院的狭小天地，而把"普渡众生"的口号付诸具体社会实践。所以，张浚在《大慧塔铭》中特别把这一点提了出来，以表示他对宗杲的敬意。他写道：

> 师虽为方外士，而义笃君亲，每及时事，爱君忧时见之词气。其论甚正确，……使为吾儒，岂不为名士？而其学佛亦卓然自立于当世。①

更为可贵的是，宗杲不仅在思想上提倡忠义与奸邪的对立，将爱君忧国视为做人的准则，而且还身体力行，努力予以实践。在当时和战两派的激烈斗争中，他坚定地站在主战派一方，著名的"神臂弓事件"是他主战立场的突出反映。

据《宋史》记载："先是，径山僧宗杲善谈禅理，从游者众，九成时往来其间。桧恐其议已，令司谏詹大方论其与宗杲讪谤朝政，谪居南安军"。② 这里所谓"讪谤朝政"之说，便是"神臂弓事件"。根据《大慧年谱》，这一事件发生于绍兴十一年（1141）。

> 是年四月，侍郎张公九成以父卒哭，登山修崇。师升座，因说：圆悟谓张徽猷昭远为铁[illegible]禅，山僧却以无垢禅如神臂弓。遂说偈曰：神臂弓一发，透过千重甲；仔细拈来看，当甚臭皮袜！次日，侍郎请说法，台州了因禅客致问，有"神臂弓一发，千重关锁一时开；吹毛

① 《大慧语录》卷六。

② 《宋史》卷三七四《张九成传》。

剑一挥，万劫疑情悉皆破”之语。未几遭论列，以张坐议朝廷除三大帅事，因及径山主僧应而和之。五月二十五日准敕，九成居家持服，服满别听指挥；径山主僧宗杲，追牒责衡州。[①]

稍晚出的《云卧记谈》中也有类似记载，且曰：

逮五月间，侍郎遭台评，被及老师有衡阳之行。盖是时朝廷议兵，而神臂弓之论颇纷纷。所以侍郎答何中丞书，有“除帅在月末”之语。……已而张徽猷昭远有偈嘲老师曰：小庵庵主敢憨痴，爱向人前说是非；只因一句臭皮袜，几乎断送老头皮。[②]

所谓“神臂弓”，是克敌制胜的武器。据载，它由李宏在古代弓箭基础上改进而成，于熙宁初开始推广应用，颇具威力。“弓之身三尺有四寸，弦长二尺有五寸，箭翎长数寸，射二百四十余步，入榆木半笴。……绍兴五年，韩世忠又侈大其制，更名‘克敌弓’，以与金虏战，大获胜捷。”[③] 由此看来，宗杲以神臂弓为中心宣说偈颂，确实有所指借。“神臂弓一发，透过千重甲，仔细拈来看，[④] 当甚臭皮袜！”前两句陈述神臂弓威力，后两句则表达了宗杲旺盛的斗志，语词间透

---

① 《大慧年谱》绍兴十一年

②类似记载还有张浚《塔铭》，云：“（宗杲）所交皆俊艾，当时名卿如侍郎张公子韶（九成）为莫逆友，而师亦竟以此祸。盖当轴者恐其议已，恶之也。毁衣焚牒，屏居衡阳凡十年”。另外，吴自牧的《梦粱录》卷十七也说到：“（宗杲）号临济中兴。时与张九成为方外交，后因秦桧谓张九成诽谤朝政，疑宗杲和之，遂编海外。四海衲子，忘躯皆往从之。……此僧虽林下人，而义笃君亲，谈及时事，忧形于色而垂涕。其时名公巨卿，皆称其才”。

③洪迈《容斋三笔》卷一六。沈括《梦溪笔谈》卷一八也有类似记载。

④此句在《五家正宗赞》中为“衲僧门下看。”

出一股刚毅之气，一种对金兵蔑视和对投降派厌恶的强烈感情。元代释大䜣所撰《蒲室集》称誉宗杲"力诋权臣，刚气不屈，"当实有所指，无半点夸张。

张九成字子韶，自号无垢居士。在朝期间，历任礼部、刑部侍郎等职。曾因论灾异时政，反对苟安妥协，拒绝秦桧拉拢利诱，又赞同赵鼎主战决议，为权奸弹劾落职。[1] 他与禅家关系甚深，与宗杲交游颇密。曾说："吾与杲和尚游，以其议论超卓可喜故也"。[2] 所以两人情投意合，言语间论及时事乃理所当然。据佛教史籍记载，对主和派的强硬态度，"张九成实为之首，径山宗杲从而和之"。[3] 因此，宗杲在答冯给事济川书中写道：

> 张子韶四月十四日以父卒哭，十六日请升座，十八日下山。除三大帅却在四月末。今坐此得罪，事体昭明，岂非偶然。皆前报世中因缘会遇，一切欢喜顺受，偿足自定矣。[4]

可见，张九成和宗杲两人的被迫害乃是意料之中的事，是秦桧一夥早已蓄谋已久的。宗杲对此毫无怨言，笔端上反而流露出一种自豪感。当时有人曾设想营救，但他坚意说："无以我累人。此意岂流俗泛泛者所能窥之哉！"[5]

"除三大帅"，时在绍兴十一年四月二十八日。秦桧与其死党参知政事王次翁、给事中范同等计议，以酬赏柘皋之捷为名，将韩世忠、张俊、岳飞召至临安，诏以王次翁兼权同

---

①见《宋史》卷三七四。《张九成传》。

②《横浦心传》卷中。

③《佛祖统纪》卷四七。

④⑤《大慧年谱》绍兴十一年

知枢密院事，以韩世忠、张俊为枢密使，岳飞为枢密副使。以韩世忠、张俊为枢密使，岳飞为枢密副使。[①] 这一事件在当时朝野引起很大震动，是秦桧等投降派卖国活动的又一重要步骤。大慧之意，此事虽与自己无关，但自己的立场和观点不容置疑地与张九成一致，所以被及此祸而无憾。

宗杲被流放衡州（今湖南衡阳）、梅州（今广东梅县），僧俗追随如初。"梅州瘴疠寂寞之地，而衲子裹粮从之，虽死不悔"。[②] 据时人薛季宣说："僧宗杲得罪秦相，褫服加巾窜岭表，道出南海某，从之者数百人。或欲以危法加之，用茹菜事魔告之。伯告曰：得非僧宗杲者，皆佛之徒尔。告者惭沮，不敢言"。[③] 由此可见，宗杲其人，在当时一般人士心目中也是一位值得敬仰的爱国僧侣。

中国历史上的爱国志士，大都具有强烈的爱君忧国意识。两宋时期，由于外有辽、西夏、金的威胁，内有种种矛盾，忧患意识表现特别明显。宋室南渡，半壁江山落入异族之手，且军事威胁长年不息，内忧外患空前严重。在这种环境下，官僚士大夫中的有识之士便自觉萌发爱君忧国之心。

宋以前儒家讲孝，重点在"移孝为忠"，忠孝问题落实到对君主的绝对服从。但自宋代起，《春秋》大一统思想重新提出，"忠君"和"爱国"开始相提并论，家国的命运在一部分士大夫心目中开始上升为根本性问题。在宋代，无论是正统的理学家（如二程、朱熹），还是理学内部的反对派（如陈亮、叶适），都视忠君爱国为做人的最高标准。佛教向来以

①见《宋史》卷二九《高宗本纪》六。

②《续传灯录》卷二七。

③《浪语集》卷三三，《先大夫行状笺》。

脱世离俗、与世事无缘标榜；僧侣既已出家，以释为姓，也便割断了与父母的联系，不受世俗伦理观念的约束。当年庐山慧远便是以此来论证“沙门不敬王者”的。宗杲把自己的宗教实践与忠君爱国的世俗理想密切配合，深刻反映了当时内忧外患的社会现实对佛教的强烈冲击和影响，同时也反映了宗杲禅学中与神秘主义相反的现实主义立场。宗杲曾反复阐述儒释一致乃至三教圆融调和的观点，提倡以佛法补世法的思想，也正是为了更好实践大乘佛教理想，即不仅把传授禅法作为自己的根本事业，而且还担负起与现实一致的社会义务。张浚在述说他与宗杲的关系时指出：“杲有忠君爱物之志，非若声闻、独觉之私，厌生死而乐寂灭也。是以浚与之游”。① 禅门高僧与主战派士大夫的友谊就是在这样的共同基础上建立起来的。

对于宗杲的不畏权奸、爱君忧国思想，我们有必要进一步从禅宗自身思想的演化来探讨。

临济宗创立者义玄的禅学核心，要求禅僧站稳脚跟，确立主体自我地位。临济宗迅速发展的时期，乃是唐末五代战乱迭起、民生凋敝之时；唐末政治的腐败、藩镇割据势力的专横，助长了官僚士大夫的参禅兴趣，从而强化了禅宗反权威、争自由的要求。义玄曾大声疾呼：“夫大善知识，始敢毁佛毁祖，是非天下，排斥三藏，骂辱诸小儿，向逆顺中觅人”。所谓“是非天下”，“向逆顺中觅人”，既可作禅学上的理解，但如果结合当时社会背景，则更可以给予社会伦理方面的解释。禅僧们经历了人生的种种苦难，目睹了世事的诸多不平，自然想到要建立自信。义玄再三教他的弟子们求取

① 《大慧年谱》绍兴二十六年。

"真正见解"，也包含着不苟同他人之见，敢于朝真理迈进的理想。

义玄所确立的上述思想为他的后世弟子们所继承和发扬。临济宗之所以在五家禅中影响最为广泛，原因之一，是它坚持了自信的立场，树立为真理而献身的精神，从而吸引了大批富有正义感的文人士大夫和一般民众。及至宋代，杨岐派和黄龙派中的一些禅僧逐渐抛弃临济的精神和风格，热衷于世俗的物质利益。虽然如此，也仍有个别中坚分子坚持着传统的进取精神，不为权势所屈，不为利害所动。如杨岐派下佛眼清远："平居以道自任，不从事于务"；"与士大夫游，不为势利屈。苟合道则欣然造之，不尔，虽过门或不得见。公卿大人高之"。[1] 圆悟克勤曾告示他的僧俗两界弟子们说：

> 如何是大丈夫事？直须是不取人处分，不受人罗笼，不听人系缀。脱略窠臼，独一无侣，巍巍堂堂，独步三界，通明透脱，无欲无依，得大自在。[2]

大慧宗杲从正面继承并发扬了杨岐派下的这种思想风格，在"茫茫宇宙人无数，几个男儿是丈夫"[3] 的宋代禅宗界，言大丈夫言，行大丈夫事。

通过上述分析，我们也就不难理解，当宗杲圆寂之前，留下了如下一些肺腑之言。

> 三月，闻王师凯旋，作偈曰：氛埃一扫荡然空，百

---

①李弥逊《佛眼禅师塔铭》见《古尊宿语录》卷三四。

②《圆悟佛果禅师语录》卷一三

③妙总禅师语，见《嘉泰普灯录》卷一八。

二山河在掌中；世出世间俱了了，当阳不昧主人公。[1]

（八月初九）亲书遗奏曰：臣宗杲深荷圣恩，今年已衰，遂辞圣世。伏愿陛下为天下生灵保卫圣躬，力致太平，永光佛法。[2]

这里，我们仿佛见到宗杲“闻王师凯旋”时喜形于色的情景，听到他为“力致太平”、为“天下生灵”祈愿的拳拳之心的搏动。宗杲一生，虽以禅师身份受僧俗两界尊崇，但也以禅师身份不为秦桧之流所容；他的喜怒哀乐虽为天真自然本性之流露，但忠义之心始终如一，爱君忧国之志不曾易改，且弥老而愈笃。可见，世间既有爱国恤民之士，出世间也必有忠义忧国之辈。

任何事物都需辩证看待。对忠君爱国也是这样。一方面，忠君爱国是理学的重要内容，并随着理学的不断完善而日趋强化。另一方面，忠君爱国又是具体的，现实的。忠君的本质反映了皇权的强大和专制统治的巩固，盲目的忠君表现为愚昧主义和信仰主义，是不可取的。忠君与爱国是两个不同的概念，但又并不完全对立，合理的处置可以使它统一起来。在宗杲那里，“爱君忧国”的口号，既说明佛教在衰退时期因受理学的支配而屈服于皇权统治，又说明他并不简单地蹈袭前人的儒释合一说，而有意识突出作为臣民一员的崇高义务。质言之，宗杲“爱君忧国”的核心是爱国忧民，忠君只是例行公事。

---

①此后将近半个世纪时，陆游在他临终前便写下爱国名篇《示儿》：“死去原知万事空，但悲不见九州同；王师北定中原日，家祭无忘告乃翁”。如今世人只知有《示儿》一诗，而不闻有宗杲此偈颂，实一大憾事。

②《大慧年谱》隆兴元年

为了说明上面的论断，现在我们回过头来看看同时代的曹洞宗，以作参照。

曹洞宗云居道膺一系传至大阳警玄，警玄传投子义青，义青传芙蓉道楷，道楷传丹霞子淳、鹿门自觉等人。自觉一系，经过青州一辨、大明宝、王山体、雪岩满，五传而至万松行秀。万松行秀（1166——1246）时起，曹洞宗在北方金、元统治地区获得重大发展。此后至明、清时期，维系曹洞宗命脉的，主要也就是这一系统。万松行秀深为金代章宗礼遇，延请内廷，敷座说法，成为北方著名禅师。他的禅学特点是，“于孔、老、庄周、百家之学，无不会通，恒业华严。”[①]“儒释兼备，宗说精通，辨才无碍。”[②]他的佛教行事处处以儒家道德为标准，待师以孝，爱人以德，尊帝以礼。他曾受金帝之令，在大都（今北京）多处住持，广为传法，使曹洞一宗转而为盛。行秀的弟子有雪庭福裕等多人。福裕后为元帝室所礼重，世祖忽必烈即帝位时，受命总领佛教。行秀的俗弟子有李纯甫、赵秉文、耶律楚材等。李纯甫系金章宗时进士，中年弃官而入禅门。他著《鸣道集说》，“援儒入释，推释附儒”，提倡三教合一，以助成其师说。他主张“卷波澜于圣学之域，撤藩篱于大方之家。”[③]这一说法带有以三教共同为金统治者服务的政治意义。

芙蓉道楷所传另一系丹霞子淳在经过长芦清了、天童宗珏、雪窦智鉴数传后，至天童如净。如净（1162——1228）进一步发展了宏智正觉的默照禅，更注重坐禅，认为参禅是

① 《五灯严统》卷一四。

②耶律楚材序《从容录》。

③耶律楚材序《鸣道集说》。

使“身心脱落”，故唯令禅僧于坐禅中体验“身心脱落，脱落身心”。他说：“万法归一，生也犹如著衫；一归何处？死也还同脱裤。”[①] 坐禅就是要达到这种视生死为一的体验，有了这一体验便是与佛相见的时节。显然，如净的禅与正觉相比，似更为消极。

不难看出，南宋时期曹洞宗虽然取代云门宗地位而得到“中兴”，但它的“中兴”有特殊背景。万松行秀一系在金、元统治地区以三教合一、儒释融通的禅学博得帝王的信任，受到扶植和支持，它反映出该系禅学的消极立场。宏智正觉和天童如净两系在民族危亡的时刻拱守缄默、形同枯木，一无作为，则说明他们禅学的保守态度。当北方江山易主，临济宗势力逐渐南下，转移于长江流域之时，曹洞宗的部分力量却正由南方转入华北地区，后来竟演为该宗主流。据载，

> 金诏洞宗禅派万松长老于内殿说法。章宗躬亲迎礼，奉绵绮大僧衹衣诣座施授，后妃贵戚罗拜于前，各施珍财。建普度会，每岁设斋。[②]

又据载，当金军南侵时，正觉告诉僧众云：“虏不至此，无用避”。其后，“及虏登塔岭，见神兵满山谷，大惧而退”。[③]与此同时，金兵在宗杲所住育王山展开烧掠。[④]这些事件大致可以说明，由于曹洞禅所取的保守立场，不至于构成对异族入侵的威胁，而临济禅的明确政治态度却容易引起敌方的忌恨。

---

① 《天童如净禅师语录》卷下。

② 《释氏稽古略》卷四。

③ 《佛祖统纪》卷四七。

④参考阿部肇一《中国禅宗史的研究》。第613——616页

宋代佛教的世俗化是宋代社会生活的必然产物，它使佛教更多地与现实政治发生联系。从大慧宗杲看话禅与宏智正觉默照禅的对比中，我们可以看出，这种佛教与现实政治的联系，也应当作分析的对待。总的说，禅宗作为佛教的一支，是为封建政治服务的，是封建社会的上层建筑和意识形态。但是，在民族矛盾空前尖锐的时期，禅宗的某些思想会激发人们强烈的民族感情。宗杲的禅学成为当时富有民族正义感的禅僧和文人士大夫的旗帜，决不是偶然的。明末清初，受宗杲禅学的影响，禅僧的民族意识仍然得到保持和发扬。

中华民族是一个伟大的民族，中国传统思想中有许多宝贵的东西。大慧宗杲身上所表现出来的优秀品格和高尚道德观念是我们民族的骄傲。正是这样一种不畏权奸、不避生死、爱国忧民的精神，使我们永远立于世界民族之林。

三、宗杲论士大夫禅学

大慧宗杲禅学的另一明显特色，是对士大夫禅学的严肃批判和热情引导。

宋王朝建立后，官僚士大夫的参禅学佛十分活跃。由于大慧宗杲的提倡和支持，南宋时期，士大夫禅学继续往前推进。《大慧语录》三十卷，其中大部分与士大夫禅学有密切关系。据《大慧年谱》记载，“士大夫恪诚扣道，亲有契证”

的，有参政李邴、侍郎曾开、侍郎张九成、吏部郎中蔡枢、给事中江安常、提刑吴伟明、给事中冯楫、中书舍人吕本中、参政刘大中、直宝文阁刘子羽、中书舍人唐文若、御带黄彦节、兵部郎中孙大雅、编修黄文昌、楞伽居士郑昂、秦国夫人计氏法真、幻住道人智常、超宗道人普觉；“抠衣与列，佩服法言”的，有内翰汪藻、参政李光、枢密富直柔、侍郎刘岑、侍郎曾几、侍郎徐林、枢密楼炤、尚书汪应辰、左丞相汤思退、侍郎方滋、提举李琛、侍郎荣嶷、尚书韩仲通、内都知昭庆军承宣使董仲永、成州团练使李成约、安庆军承宣使张去为、开府保信军节度使曹勋、中书舍人张孝祥、御带宁远军节度使黄仲威、直殿邓靖、无住居士袁祖岩；“其余空而往、实而归者，众矣。”[1] 其中，既有宰相、参政、枢密等上层官僚，也有地方一般士人。可以认为，宗杲的看话禅不只是为禅僧建立的，而且也是为士大夫们设计的。

宗杲指出，当时佛教已经式微，需要另辟蹊径；而且，在一个长期为内忧外患困忧的时代，局限于个人的默照修养，独善其身，对外部世界断然隔绝，既脱离时代的需要，也不可能获得解脱。在他看来，客观形势要求禅积极介入社会生活，通过在官僚士大夫中的作用，使自己恢复活力，担当起历史使命。这是他热衷于士大夫禅学的基本出发点。

宗杲曾在各种场合抨击过当时禅界的弊端，其中使他感触很深的，是禅僧素质的普遍低下，缺乏道德学问，不足以感动世人。他指出，当时禅界存在三等僧，“上等底僧堂中坐

① 《大慧年谱》隆兴元年。

禅，中等磨墨点笔作雪诗，下等围炉说食”。[①] 又说：“比见从林凋丧，学者不顾道德，少节义，无廉耻；讥淳素为鄙朴，奖嚣浮为俊敏。是故晚辈识见不明，涉猎抄写，用资口舌之辩，遂成浇漓之风”。[②] 虽然志磐也曾指出上述弊病的客观原因，所谓“今之为僧者，未暇以学道言之。或迫于兄弟之众多，或因无田而不耕，皆天下之闲民也”。[③] 但在宗杲看来，根本原因仍在丛林自身的建设上，比如文字禅的盛行，默照禅的传播,都在不同程度上将丛林引向歧途，降低了禅僧的素质。因此，他除了全力排斥默照禅，还在《宗门武库》中对各类装模作样、似是而非的禅予以痛击。

大慧宗杲的禅学，担负着双重使命，为僧俗两界服务。一方面，他为民族的危亡而忧虑，提倡忠义之心，抒发爱国主义激情；另一方面，他要力挽狂澜，复兴日趋消歇的佛教事业，作中流砥柱。为了复兴佛教，振兴禅宗，他不仅销毁《碧岩录》，推出看话禅，抨击默照禅，编集《正法眼藏》,[④] 著《辩正邪说》,“以救一时之弊”；而且还大力推行士大夫禅学，将一大批有影响力的士大夫团结到自己周围，以改变丛林素质低下的局面。

士大夫禅学的重要理论依据之一，是大乘佛教关于佛法与世间法的一致性。圆悟克勤曾直捷了当地认为,“佛法即是

---

① 《宗门武库》。

② 《禅林宝训》卷三。

③ 《佛祖统纪》卷四七

④明僧圆澄在《重刻<正法眼藏>序》中指出，《正法眼藏》的编集，是要救助佛教之弊：“讵意人根寖劣，法久弊生，或承虚接响，以盲枷瞎棒，妄号通宗；或守拙抱愚，以一味不言，目为本分；或仿佛依稀，自称了悟；或摇唇鼓舌，以当平生。如是有百二十家痴禅，自赚赚人，沦溺狂邪”。

世法，世法即是佛法。”[1] 宗杲根据这一教导，在消融世间与出世间、在家与出家的对立方面作了广泛宣传。他说：

入得世间、出世间无余，世间法则佛法，佛法则世间法也。[2]

如何是不坏世间相而谈实相？妙喜为尔说破：奉侍尊长承顺颜色，子弟之职当做者不得避忌，然后随缘放旷、任性逍遥；日用四威仪内，常自检察，更以无常迅速、生死事大时时提撕；无事亦须读圣人之书，资益性识。苟能如是，世、出世间俱无过患矣。[3]

赵州狗子无佛性话，……时时向行住坐卧处看。读书经史处，修仁义礼智信处，侍奉尊长处，提诲学者处，吃粥吃饭处，与之厮崖。[4]

这就是说，禅与士大夫的日常生活可以一致，参禅并不一定要求士大夫抛弃世俗生活；读圣人之书，侍奉尊长等世俗行事可以与参禅学佛齐头并进。参禅可以证悟“实相”，读圣人之书可以“资益性识”，两者不仅没有矛盾，而且可以相互促成，达到“随缘放旷，任性逍遥。”

根据大乘佛教的一般原理，宗杲认为，世人只要领会佛法的精神，在现实生活中勤奋实践，不出家也能觉悟成佛。他说：

在火宅中打得彻了，不须求出家，造妖捏怪，毁形坏服，灭天性绝祭祀，作名教中罪人。佛不教人如此，

---

① 《圆悟佛果禅师语录》卷五。

② 《大慧语录》卷二七，《答汪内翰（彦章）》。

③ 《大慧语录》卷二二，《示曾机宜（叔迟）》

④ 《大慧语录》卷二八。《答汪状元（圣锡）》

只说，应以佛身得度者，即现佛身而为说法；应以宰官身得度者，即现宰官身而为说法。[1]

这就是说，士大夫参禅应有一个先做名教中人的前提，不能为了参禅而抛弃世俗名教，否则就成为名教罪人，于禅学也并非有益。他举例证实说：

在世界上，可谓千足万足。苟能于此个门中翻身一掷，何止腰缠十万贯，骑鹤上扬州而已哉！昔杨文公大年，三十岁见广慧琏公，除去碍膺之物。自是已后，在朝廷，居田里，始终一节，不为功名所移，不为富贵所夺，亦非有意轻功名富贵。道之所在，法如此故也。[2]

功名富贵并不妨碍士大夫参禅学佛乃至成佛作祖，只要既不着意于功名富贵，也不有意轻功名富贵，能够于此门中翻身一掷，照样随缘放旷，任性逍遥。这可以说是宗杲对当时社会实际的现实态度，由此也可以看到他对士大夫禅学寄托的厚望。绍兴六年（1136），他在圆悟克勤的祭文中写道："期得一个半个，恢复临济已坠之宗，开凿后昆眼目，贵不虚阅世：实先师之志愿也"。[3] 他要完成老师的遗愿，将中兴临济的任务担当起来，在当时无论如何也离不开官僚士大夫。

但是，官僚士大夫的参禅学佛，从佛教角度看，存在着严重的局限性。大慧宗杲在积极鼓励士大夫参禅学佛同时，严肃指出他们的致命弱点。他说：

今时士大夫学道，多是半进半退。于世事上不如意，则火急要参禅；忽然世事遂意，则便罢参。为无决

① 《大慧语录》卷二O《示真如道人》。

② 《大慧语录》卷二八。《答汪状元（圣锡）》

③ 《大慧年谱》

定信故也。[1]

往往士大夫多于不如意中得个瞥地处，却于如意中打失了。不可不使公知，在如意中须时时以不如意中时节在念，切不可暂忘也。[2]

这可谓一针见血地把一般士大夫参禅的意图暴露无遗了。以世事不如意作为参禅或罢参的条件，把寺院当作逃避政治斗争和世事困扰的场所，这与佛教精神相违背。佛教作为宗教的一支，它同样以信仰为基本前提，有没有坚定的信仰，这是学佛成败的关键。宗杲指出，在建立"决定信"的前提下参禅学佛，便不会受如意不如意的支配、顺境逆境的左右：

现在事到面前，或逆或顺，亦不须著意，著意则扰方寸矣。但一切临时随缘酬酢，自然合着这个道理。[3]

逆境界易打，顺境界难打。逆我意者，只消一个忍字，定省少时，便过去了。[4]

由于缺乏"决定信"，士大夫们在参禅态度和方法上也就出现种种偏差。对此宗杲也给予了批评。他指出，士大夫禅学的一个重要错误是喜静厌闹，因而易为默照禅所牢笼。默照禅"见士大夫为尘劳所障，方寸不宁怗，便教他寒灰枯木去"。[5]其实，禅"不在静处，不在闹处"；[6]禅既非坐卧，又不离坐卧。另一个重要错误是求速效，即希望迅速摆脱烦恼。宗杲认为，这实际上是对"顿悟"学说的片面理解，在具体践履中根本行不通。没有渐修的工夫不会产生顿悟。他说：

① 《大慧语录》卷一九，《示妙证居士（聂寺丞）》。
② 《大慧语录》卷二七，《答刘宝学（彦修）》。
③④ 《大慧语录》卷二九、《答楼枢密》。
⑤ 《大慧语录》卷一七。
⑥ 《大慧语录》卷一九。

今士大夫多是性急，便要会禅，于经教上及祖师语句中卜量，要说得分晓。①

大丈夫学此道，多求速效。宗师未开口时，早将心意识领解了也。及乎缓缓地根著，一似落汤螃蟹，手忙脚乱无讨头处。……求速效者更不是别人，所谓希得反失，务精益粗，如来说为可怜愍者近世士大夫，千万人中觅一个半个无此病者，了不可得。②

针对这一通病，宗杲提出:“要参妙喜禅，须是办得一生不会始得。若要求速效，则定是相误。何以故？只为从来无法与人”。③ 这是十分严肃的态度，表明了他禅学的原则立场，决无为了取悦于士大夫而降低标准的意思。

宗杲还指出，士大夫禅学的又一障碍是聪明知见太多。他说：

士大夫学此道，不患不聪明，患太聪明耳；不患无知见，患知见太多耳。故常行识前一步，昧却脚根下快活自在底消息。④

禅是非理性的，它不是理性活动、逻辑思维所能达到的领域。理智、概念、认识只会使主体陷于“理障碍”，从而妨碍禅悟。《圆觉经》云:“去何二障？一曰理障，碍正知见；二曰事障，续诸生死”。士大夫因聪明知见太多，造成各种恶知恶解，妨碍了般若智慧的发挥，这就陷入“理障”，无法“直下透脱”。他们的这一毛病，与禅僧中那些只会诵读经

① 《大慧语录》卷二八，《答宗直阁》。

② 《大慧语录》卷二一《示鄂守熊祠部（叔雅）》

③ 《大慧语录》卷二二，《示曾机宜（叔迟）》。

④ 《大慧语录》卷二九《答李郎中（似表）》

文、不明禅学真谛的“禅和子”相类，不会从根本上解决问题。他说：

禅和子寻常于经论上收拾得底，问着无有不知者。士大夫向九经十七史上学得底，问着亦无有不知者。却离文字绝却思惟，问他自家屋里事，十个有五双不知，他人家事却知得如此分晓。如是则空来世上打一遭，将来随业受报，毕竟不知自家本命元辰落着处，可不悲哉！[1]

聪明知见与无明烦恼是相反相成的，可以相伴而行；知解越多，烦恼也多，无明渐增。不依赖自力、自信，不去内心发掘，不问“自家屋里事”，尽在文字知见上下功夫，乃是与禅学宗旨相背离的。

在上述分析的基础上，宗杲进一步指出：

“做得官小底人我小，做得官大底人我大”。[2] 为什么？他分析道：

世间愚庸之人，饥寒交迫，日用无他念，只得身上稍暖、肚里不饥便了。只是这两事，生死魔却不能为恼。以受富贵者较之，轻重大不等。受富贵底，身上既常暖，肚里又常饱，既不被这两事所迫，又却多一件不可说底无状，以故常在生死魔网中无由出离。[3]

这就是说，富贵士大夫与平民小百姓由于物质生活、社会地位方面的不同，因而造成他们在禅悟方面的差异。这使我们对宗杲的禅学不能不有进一层的认识。毋宁说，上述观点是

① 《大慧语录》卷一六。
② 《大慧语录》卷二八《答吕郎中（隆礼）》
③ 《大慧语录》卷二七。《答汪内翰（彦章）》

宗杲禅学中又一闪光点，是他同情劳苦民众，感情上倾向平民百姓的具体表现。从这一意义上说，宗杲的看话禅不仅为普通禅僧、官僚士大夫设计，而且也为一般民众考虑。这也是他的禅学为更多人欢迎，造成广泛社会影响的重要原因。在衡阳时，他与提举李献臣为友，说："首尾四年，只同一日。守官政事不苟简，凡百从宽，廉谨重厚。……庶几依此做工夫，将来发明大事"。[①] 正因如此，流放期间，受他影响的僧俗追随如初，以心相印。当他遇赦回浙江时，"裹粮问道者，万二千指，百废并举，檀度响从，冠于今昔"。[②] 作为一代宗师，他终于使临济宗"再兴"，"殆其去世未几，道价愈光，法嗣日盛，天下学禅者仰之，如泰山北斗云"。[③]

由于士大夫的养尊处优，使他们不能正确对待生死祸福，所以也就容易在禅学和政治生活中表现动摇。宗杲指出：

> 士大夫平昔所学，临死生祸福之际，手足俱露者，十常八九。考其行事，不如三家村里省事汉，富贵贫贱不能汩其心。以是较之，智不如愚，贵不如贱者多矣。何以故？生死祸福现前，那时不容伪故也。[④]

我们认为，这一观念与他强烈的爱国热情有着某种内在的联系。政局的演变，一些官僚士大夫在民族危亡之际的各种表现，不能不使他对上层统治阶级持有疑虑和警惕，因而对士大夫禅学取慎重态度。

---

① 《大慧语录》卷一九。
② 《大慧年谱》绍兴二十七年。
③ 《僧宝正续传》卷六
④ 《大慧语录》卷二八《答李参政（泰发）》

大慧宗杲对士大夫参禅学佛的引导，正是建立在上述严肃批判的基础上的，是在对他们进行客观评估和认识的过程中进行的。这种引导，不是无条件的，单方面的。

宗杲指出，由于士大夫的特定生活环境，他们的参禅，首先要透过“生死”二字，不为富贵所牢笼、财色所迷惑：

> 无常迅速，生死事大。众生界中顺生死底事，如麻似粟，拨整了一番，又一番到来。若不把生死两字贴在鼻尖儿上作对治，则直待腊月三十，手忙脚乱如落汤螃蟹时，方始知悔，则迟也。①

虽说世出世间融通无碍，治生产业与实相不相违背，但若迷恋于富贵淫欲，毕竟无法证取佛道。他指出，无论怎么说，在家学佛者得悟的机会要比出家修行者要少，所以更应该锲而不舍，精进不已：

> 俗人学道，与出家儿迥然不同。出家儿自小远离尘劳，父母不供甘旨，六亲固已弃离；身居清净伽蓝，目睹绀容圣相，念念在道，心心无间；所观底书无非佛书，所行底事无非佛事，不见可欲，受佛禁戒，……以俗人较之，万不及一。俗人在火宅中，四威仪内，与贪欲嗔恚痴为伴侣，所作所为，所闻所见，无非恶业。②

进而他针对士大夫的生活习惯和思想特点，耐心予以引导，使他们抛弃世俗见解，专注于心灵的生活，完成思想方面的根本转变。他写道：

> 学世间事，用心不到则学不成；学出世间法，无尔用心处，才拟用心推求，则千里万里没交涉矣。虽然如

---

①《大慧语录》卷一九，《示妙证居士（聂寺丞）》

②《大慧语录》卷二O《示真如道人》。

是，无用心处，无摸索处，无著力处，正好著力。①

此事不在聪明灵利，亦不在钝根浅识。据实而论，只以喷地一发为准的耳。才得这个消息，凡有言句，非离真而立处，立处即真，所谓胸襟流出，盖天盖地者如是而已。②

他又根据当时思想界三教合一的历史趋势，以及官僚士大夫们对儒家思想的依恋之情，向他们提出：

直要到古人脚踏实地处，不疑佛，不疑孔子，不疑老君，然后借老君、孔子、佛鼻孔，要自出气，真勇猛精进胜丈夫所为。③

综上所述，大慧宗杲在士大夫禅学方面，付出了极大的精力，化费了巨大的心血。他既坚持了看话禅的基本原则，又表现出一定程度的灵活机动。通过他的不懈努力，在很大程度上挽救了禅宗的危机，扩大了士大夫禅学的社会影响，在禅宗史上留下重要一页。

禅宗的兴起和繁荣，表明士大夫佛学及其作用在原有基础上发生实质性变化。入宋以后，随着理学的产生，士大夫禅学显得更为必要，其地位日趋显著。宗杲对士大夫禅学的提倡、批评和开导，使它进入一个新的发展阶段。至此，士大夫禅学已成为中国佛教不可或缺的一个重要组成部分。由于士大夫禅学的深入展开，佛教的影响更广泛地波及社会生活的各个领域，从而有助于在民间的普及，它作为传统文化的组成部分也就有了更为坚实的社会基础。因此，我们有理

---

① 《大慧语录》卷一九，《示智通居士（黄提宫伯成）》

② 《大慧语录》卷二二，《示曾机宜（叔迟）》

③ 《大慧语录》卷二一，《示鄂守熊祠部（叔雅）》

由认为，宗杲提倡的士大夫禅学应该被视为明清佛教乃至近代佛教的先导；明清佛教大体上是对宗杲看话禅和士大夫禅学的继承、发扬，除了更加注重净土归向外，没有任何更新的内容。从这一意义上也可以说，大慧宗杲既结束了前一个时代，又开创了后一个时代，在中国禅宗思想史上应有特殊的地位。

元明丛林禅学及“四大高僧”佛学

一、元代的临济禅

元朝诸帝十分重视藏传佛教的传播，但出于政治目的，也不排斥汉地佛教。在元代汉地佛教各宗派中，较发达的仍然是禅宗。其时，北方存在着万松行秀、雪庭福裕一系曹洞宗后裔以及海云印简一系临济宗弟子们的禅学活动。虽说印简“能系祖传以正道统，佛法盖至此而中兴”，[1] 但临济宗在北方始终难以与曹洞宗匹敌。南方则有由圆悟克勤所传虎丘绍隆一系后裔雪岩法钦、高峰原妙、中峰明本、天如惟则等禅师的活动。

海云印简（1202——1257）在元兵攻略时因服侍其师中观而未能逃脱，为元军所掳。中观示寂后又参中和禅师，中和告他“参须实参，悟须实悟”。他曾为忽必烈讲说佛法，云：“信心难生，善根难发。今已发生，务须护持，专一不

---

[1] 赵孟頫《临济正宗之碑》

忘。不见三宝有过，恒念百姓不安。善抚绥，明赏罚。执政无私，任贤纳谏”。[1] 这是他借宣述佛法之名，规劝元统治者对百姓施行仁政。

高峰原妙（1219——1293），俗姓徐，吴江（今江苏苏州）人。出家后，曾学天台教观，后改学禅法。先参断桥妙伦，后谒雪岩法钦，从受法印。宋恭宗德祐二年（1276），“学徒避兵四去，师独掩关，危坐自若”。[2] 南宋灭亡之年（1279），他入天目山隐遁，前后十五年，直至示寂。

> 西峰之肩有师子岩，拔地千仞，崖石林立。师乐之，有终焉之意。弟子法升等追寻继至，为葺茅盖头。未几，慕膻之蚁复集，师乃造岩西石洞，营小室如舟，纵以丈，衡半之，标以“死关”。上溜下淖，风雨飘摇。绝给侍，屏服用；不澡身，不剃发；截瓮为铛，并日一食，晏如也。[3]

其临终之偈云：“来不入死关，去不出死关。铁蛇钻入海，撞倒须弥山”。[4] 可见他也是一位民族感情十分强烈的禅师。

从禅学上看，原妙大体继承的是宗杲提倡的看话禅。在他参谒法钦时，法钦“令看无字”，“自此参扣无虚日”。后又于梦中忆起妙伦禅师所举“万法归一，一归何处”话，乃“疑情顿发，三昼夜目不交睫”，不久即悟入。[5] 所以他一生接引弟子，以看话禅的精神展开，只是稍趋平实而已。

原妙认为，参禅要具备三个基本条件，才有可能得悟。

---

① 《补续高僧传》卷十二。

②③④⑤ 洪乔祖《高峰原妙禅师行状》，见《高峰原妙禅师语录》卷下。

它们是：一、大信根，二、大愤志，三、大疑情。[1] 这种看法完全是宗杲思想的翻版。但原妙又说，他的看话，主要以"万法归一，一归何处"为话头，以示与宗杲"无"字话头相区别。他自述自己的悟入是通过对这一话头的参破。

> 山僧昔年在双径归堂，未及一月，忽于睡中，疑看"万法归一，一归何处"。自此疑情顿发，废寝忘餐；东西不辨，昼夜不分；开单展钵，屙屎放尿；至于一动一静，一语一默，总只是个"一归何处"，更无丝毫异念。……从朝至暮，从暮至朝；澄澄湛湛，卓卓巍巍；纯清绝点，一念万年；境寂人忘，如痴如兀。……直得虚空粉碎，大地平沈，物我俱忘，如镜照镜。[2]

他说，过去也曾看过"无"字话头，前后将及三载，但未能得悟，"空费许多光阴，空吃许多生受，略无些子进取"。原因何在？据他认为，一则容易、一则难："一归何处，却与无字不同，且是疑情易发，一举便有，不待反复思维、计较作意。"[3]实际上，对这两个话头的参究，有许多相似之处。它们都从疑情出发，通过神精状态的高度集中，获得心理上的特殊感受。诚然，与"无"字话头相比，"万法归一，一归何处"话头比较具体，有一特定参验对象，所以易起疑情，易作验证。

笔者认为，原妙以"万法归一，一归何处"话头取代宗杲"无"字话头，一方面反映当时丛林素质低下的客观事实，因而有一种就易而避难的普遍要求；另一方面表明原妙有意识将禅法向平实处引导，达到实参实悟的效果。

高峰原妙指出，自从禅风凋零，文字禅盛行，丛林失去

①②③《高峰和尚禅要》。

本色，禅僧得悟显得更为困难：

往往学道之士，忘却出家本志，一向随邪逐恶，不求正悟，妄将佛祖机缘，古人公案，从头穿凿，递相传授，密密珍藏，以为极则，便乃不守毗尼，拨无因果，人我愈见峥嵘，三毒倍加炽盛。如斯之辈，不免堕于魔外，永作他家眷属。①

因此，他从“参须实参，悟须实悟”的基点出发，提倡一种平实稳当的禅法原则。他反复指出：

若是有志丈夫，正好向者里晦迹韬光，潜行密用，或三十年二十年，以至一生，终无他念。踏得实实落落，稳稳当当，直教纤尘不立，寸草不生，往来无碍，去住自由。②

他对那些“一知半解”，执着古人语句，形为高古，却“不能以戒自律”的禅者，很表反感，指出：

参须实参，悟须实悟，动转施为，辉今耀古。若是操心不正，悟处不真，妆妆点点，斗斗饤饤，被人轻轻拶著，未免唤灯笼作露柱。③

原妙强调实悟实修，要求禅僧数十年乃至毕生“不惮劳苦”修习，这是对治当时丛林的具体方针。这一方针在宋代时已经有人提出，虽然他一再指出，看话要从“疑”入手，当“疑团子欻然爆地一声，管取惊天动地”；“蓦然踏翻大地，撞破虚空”时，④便实现顿悟，但他更重视踏实的修行工夫。他说，“世尊雪山六年，达摩少林九载，长庆坐破七个蒲团，香林四十年方成一片，赵州三十年不杂用心，”⑤都与计较、穿凿无关，是实修的榜样。实修是实悟的基础，渐修是顿悟的条

---

①②③④⑤《高峰和尚禅要》。

件，这一思想与唐末五代一味强调顿悟的禅学有明显区别。

在接引禅者的风格上，原妙也表现出稳当平实的特色。洪乔祖《高峰原妙禅师行状》说：

> 师自双峰而至死关，夙励学者，入室不以时。每见一期将终，上堂诲示谆谆，甚至继以悲泣。平居诲人，世出世法，皆恳恳切至，软语咄咄，和易如坐春风中，使人醉心悦服。
>
> 示本分钳锤外，时以孔孟、老庄微言要旨，立难问而启迪之，益见师随机设化之方也。……乃若示徒之语，一句一字，皆前所谓践履真实中流出，假言以显道而已。

概而言之，原妙的禅学是以宗杲的看话禅为背景，结合当时丛林的实际状况而建立的。这种禅学虽未作别出心裁的设施，也不可能给禅宗带来革新的希望，但仍不失为挽救时弊的比较现实的措施。他晚年居住"死关"，十五年未曾一出，时人视为"古佛"，四方学徒参请无虚日，僧俗受戒者计数万人。

中峰明本（1263——1323），俗姓孙，钱塘（今浙江杭州）人。二十四岁时参高峰原妙，甚相得。两年后，受具足戒，并得原妙心印。其行履风范，大体与原妙相似。

> 初，侍高峰于死关，日作夜坐，胁不沾席，励精勤苦，咨决无怠。逾十年，亲承记莂，退而藏晦。以住山交聘避，走南北，所过辄成宝坊，俗率自化。海内学者，望风信慕。……其道德所被，上自天子万里延慕，屡欲召至阙庭，而卒莫之能致也；王公大人，北面事师而向道者，倾动一世；下逮屠沽负贩，优伶工伎，厮舆

暴悍之徒。师一真慈相，与随宜说法，未尝以高下贵贱而尊易谄渎之也。①

对于看话禅，明本也指示禅僧以"万法归一，一归何处"为基本话头进行参究。他说：

先师高峰和尚，三十年影不出山，每以一个"万法归一，一归何处"话，教人极力参究，不问年深岁远，但以了悟为期。②

认为这是"古今无异路，达者共同途"。③但是，明本在有关禅的究竟问题上，特别提出要以透过"生死"为根本目的。他反复说道：

会须真个把生死大事横于胸中，塞于意下，情方欲生而遭其障，想将拟变而遭其夺矣。你若不以生死大事切于胸中，看个话头，必于悟证，但一向遏捺它情想之不生不变，是犹元气既丧，而事吐故纳新奚为哉！④

他认为，"今之参禅不灵验者，其重要原因是"不把生死无常做一大事"，"不识生死根本故也"。⑤

了悟生死大事，乃禅的内容之一。但唐末五代各家都未把它当作根本原则看待，至宗杲的看话禅，开始有意识将它放到重要位置上。而在明本这里，则已视为禅的最终目的。这一演变，实际上是人为地限制了禅的范围、价值和意义，抹煞了禅的多方面功能和作用，仅把它局限于解决"生死大事"方面。这意味着，作为日常生活一部份的，生动活泼、

①祖顺：《中峰和尚行录》，见《天目中峰和尚广录》卷三O

②《天目中峰和尚广录》卷五。

③《天目中峰和尚广录》卷二五。

④《天目明本禅师杂录》卷二五。

⑤祖顺《中峰和尚行录》。

想象丰富、意境玄远的禅已经不复存在，它将主要为摆脱个人生死困扰而继续存在。[1] 须知，明本作这样的提倡，实在是当时丛林条件下不得已的抉择。明清时期的禅师，更注重于令学人在生死大事上去参究。

明本的看话禅也主张在“信”的前提下的实参实悟。他认为，参禅有四难，其第一难即为信难。所谓“信”，既指信仰，又指信心，然二者都须落实在对待生死大事上。他说：

深原做工夫之理，特不出个信字。盖信知生死事大，无常迅速，十二时中有方便、无方便，自然放意不过。[2]

惟具大信根，叩己躬下，真实参悟，乃能荷负；若作荷负想，依旧没交涉。[3]

参禅或尽生不悟，但信心不退，来世决定具总持门。……古人云：参须实参，悟须实悟。谓实参者，决欲要超越生死无常，不求一点佛法知解；谓实悟者，乃当念顿空生死无常，不存一点佛法知解。[4]

既是实参实悟，就必须抛弃“只尚言通”、“寻文解义”或“瞠眉竖目，起模作样，及避喧求寂”[5]的风气。为求取实悟，他也主张通过对“无义味话”的“尽形命参取”而达到“超然顿悟”的修习。他指出，没有二三十年的刻苦修习，想要即刻超佛越祖，那是断然不可能的：

苟不奋废寝忘餐之志力，又不肯操三二十年冲寒冒

①在有关大慧宗杲禅学一章中，笔者曾指出，“生死大事”至少有四方面的含义。但在明本这里，通观他的语录，可知主要当指对于生死的态度问题。

②④⑤《天目中峰和尚广录》卷五。

③《天目明本禅师杂录》卷下

暑，不敢怠惰之勤劳，安有自然超越之理？徒见古人悟入之易，而不知其未悟之难；或不难于今，则安有易于后日也！[1]

宋以后，禅风日下，禅僧或士大夫学佛动机不纯，求取速效，以摆脱眼前困境。他们对禅的“顿悟”说未免作歪曲的理解，以为顿悟不需要特定的宗教环境、宗教修习和宗教体验。明本的上述观点与原妙一样，都有很强的针对性，是要将禅引向朴素、平实，真正做到“实参实悟”。故祖顺《中峰和尚行录》云：

师乘大悲愿力，为法檀度，观时适宜，随机应物，如摩尼珠无有定色。为未证得谓证得者，说我无悟由；为求名闻利养者，韬晦岩谷；为毁犯律仪者，演毗尼法；为滞前尘而溺多闻者，辟知见海，导以正悟；为圆机者，直示向上。师皆以身先之，而不事夫空言也。[2]

明本的禅，虽然也没有什么新鲜内容，但他为禅宗事业的一片苦心却是显而易见的。

天如惟则是中峰明本的法嗣。他的禅学继承明本，同样强调以“信”为根基，实参实悟，体现出平实的作风。元欧阳玄在《师子林菩提正宗寺记》中说：

余闻师（惟则）所说法，不设阱险，不轻揄扬，不自陈炫，悟解缘由，以启学人，捷出蹊径。其为学平实缜密，鞭辟近里，一时诸方之乍见乍闻而张磔旁午，未证未得而棒喝生风者，闻师所言皆噤。

惟则自己也说：“佛法本无玄妙，只要汝诸人各各知道眼横鼻

① 《天目中峰和尚广录》卷五。
② 《天目中峰和尚广录》卷三〇

直便休。"[①]"真参实悟，断不许其粘枝带叶，障自悟门"。[②]他要求禅僧做一个本色道人，不必弄虚作假。他曾现身说法，以禅道的真谛作实事求是的剖白，指出："自不修行，令他修行，无有是处；自不精进，令他精进，无有是处"。[③]认为，在顿悟之前，有一个数十年漫长的渐修阶段；而在顿悟之后，并非一了百了，仍然要精进修行。在经历了长年参究话头后，有朝一日"囗地一声，豁然开悟"，这便是顿悟。此后，尚须巩固和完善，他说："发明之后，更须就作家炉鞴，本分钳锤，煅炼一回，无丝毫渗漏，方许得解粘去缚"。[④]所以他的禅法重点始终在实修方面，也就是说，他把修行看得比顿悟更为重要。他向士大夫指示说：

> 人徒畏其久参久修之难，而不知其总是刮磨心垢，功不浪施之时也。……望足下莫问心垢染污之厚薄，莫计悟证时节之迟速，但就所参处加工进行。颠沛造次必于是，先办一种耐勤苦之心，甘守其难，不图速效，则其顿悟之易，不期至而蓦然至矣。[⑤]

顿悟之说只是一个衬托，真正教人去做的是从实而修；修是第一位的，根本的。

综上所述，元代南方这几名临济禅师的禅学一脉相承。他们共同以大慧宗杲所倡导的看话禅为本，以"信"为前提，从"疑"入手，参破话头，求取觉悟。但是，与宗杲相比，他们更注重实参实悟，视实修重于顿悟，将明心见性的顿悟禅导入平实展开的轨道。这一差异的原因，应当从当时的社会

①③《天如惟则禅师语录》卷一。

②⑤《天如惟则禅师语录》卷八。

④《天如惟则禅师语录》卷二。

政治方面去探寻。

元统治者在灭掉南宋后，建立起血腥的残酷统治，施行非人的民族歧视和民族压迫政策，将南方汉人置于随时可杀可辱的地位。虽说元朝提倡佛教，对汉地佛教也不排斥，但实质上，整个元朝的汉地佛教充其量只是藏传佛教的陪衬。元统治者支持、鼓励藏传佛教的发展有其显而易见的政治目的；同样，它不公开打击汉地佛教也有其政治意图。事实上，有元一代，始终对汉地佛教采取极其严格的控制措施，禅宗的活动受到严密的监视。为管理佛教，元代建立起更为庞大、复杂的僧官系统，在江南地区，统理各级地方僧官的是释教总统所，直属于大都宣政院。释教总统气焰熏天，可以为所欲为。① 在这样的政治气氛下，原妙十五年以“死关”相拒，明本屡辞帝室及宰执大臣之请，实属难得。这就是他们一再强调做“本色道人”的政治含义。他们不仅继承宗杲的民族气节，发扬看话禅的风格，而且在真参、实修上教导弟子，把了悟生死大事作为禅学根本，这不能不说怀有良苦用心。从维护禅宗的立场出发，在当时险恶的政治环境下，他们把开放的禅风继续导向平实的方面，这也符合禅宗存在的实际需要。从禅宗思想自身发展的规律来看，宋以后，禅的大机大用逐渐丧失，峻烈的机锋、棒喝成为日常游戏，业林素质的日趋低下，客观上迫使宗师们放弃禅的传统教学而遵循儒家的教育手段。

但是，必须指出，他们提倡的实修实悟，无疑与禅宗的原旨相去愈远。以洪州、临济为代表的唐末五代禅宗，以人的自信为出发，使主体意识获得升华，确立人的自主形象；

---

①参见《元史纪事本末》卷一八。

以自力为原则，试图将异化了的佛重新还原为现实的人。由于文字禅的提倡，宋代禅家对“悟”的理解已经走样，甚至变质。元代禅宗在强大的政治压力下，进一步曲解“顿悟”的内涵。他们离开临济禅“生死去住，脱着自由”的思想，而把“生死大事”当作禅的终极目的；他们抛弃洪州禅“不假修行”、立处即真”、“任运自在”的风格，一味强调参究实修；他们不承认随处作主、行住坐卧即是悟，而视悟为实修的结果，悟之后方可任运自在；他们不提“众生本来是佛”的口号，而人为地将佛置于彼岸，再度将人异化。元代的临济禅，人的自主形象继续遭到削弱，自力和自信的主体意识被压抑，“顿悟”学说进一步受到歪曲。

二、明代的临济禅和曹洞禅

明王朝建立后，有鉴于元代崇奉藏传佛教的流弊，一方面对汉地佛教充分利用，另一方面又加以严格控制和全面整顿。明太祖朱元璋令分天下寺院为禅、讲、教三类，要求各类寺僧分别专业，不得混滥，以防滋事生非。他又采取种种具体行政措施，割断佛教与世俗的联系，限制寺院经济，试图使之自生自灭。明成祖朱棣因以禅僧道衍主谋，发动“靖难之役”，夺取帝位，对禅宗似有所偏护，但他也反复申述以儒家为治国之本，以理学为基本指导思想。随着明代专制统治思想的强化，禅宗实无再图发展的条件。

总体上说，明代丛林更趋衰败，禅僧素质更为低下。它不仅受到理学家的普遍责难，而且也引起禅宗内部高僧的不满。禅僧无异元来慨叹道："近世禅道凋零，人心狂悖，天下无真正知识导引后来，亦无真正学人参询善友"。[①] 同时代的禅僧永觉元贤也痛斥说："当此魔罗竞起之日，瓜印之徒，尘沙蔽日，使无有力抗之者，将大地僧伽尽化为波旬孽子"。[②] 明末四大高僧之一的藕益智旭也指出："惟其道无足传，法无足授；不知戒律之当尊，不知绍继之正务。为师者，但贪眷属；为徒者，专附势利。遂以虚名相羁系，师资实义扫地矣，岂不痛哉"！[③] 若按禅僧圆澄的说法，当时禅僧队伍的芜杂、混滥，已不只是宋人常说的"龙蛇混杂"，而几乎是"群魔乱舞"。[④] 当然，他们都不可能真正揭示问题的实质。

据《五灯会元续略·凡例》云："临济宗自宋季稍盛于江南，阅元而明，人宗大匠，所在都有"，"而韬光敛瑞，民莫得传"。意思是说，元、明两代临济宗著名禅师仍有不少，只是因不愿外露，故见于史传的不多。实际上，由于禅道的衰落，真正的善知识已很难见到。元末明初有重要禅师楚石梵琦，他从元叟行端得法，是大慧宗杲的五传弟子。中峰明本一系九传而至笑岩德宝，德宝有弟子幻有正传。正传有弟子密云圆悟、天隐圆修和雪峤圆信。

曹洞宗在明代主要是万松行秀一系的传承。行秀弟子

---

① 《无异元来禅师广录》卷七。
② 《永觉元贤禅师广录》卷一八。
③ 《灵峰宗论》卷五，《法派称呼辩》。
④参见《慨古录》。

有雪庭福裕、林泉从伦等。福裕下八世有宗镜宗书。宗书传廪山常忠、少室常润。常忠传无明慧经，形成寿昌系。宗书另一弟子常润传大觉方念，方念传湛然圆澄，形成云门系。

临济宗下明代禅师普遍提倡看话禅，认为只有接受和实践大慧宗杲所开创的看话禅，才有可能得悟。如笑岩德宝（1512——1581），常以“父母未生以前，哪个是我本来面目”为话头，教人透过疑情去参破。他说：

> 古云，大疑大悟，小疑小悟，不疑不悟。此事若不真实彻悟一番，纵具种种玄知妙解，他日依旧出这生死知解窟子不得也。[①]
>
> 或厉声、或微声云：父母未生以前，哪个是我本来面目？复云：咦，毕竟哪个是我本来面目？[②]

汉月法藏（1573——1635）认为，当时禅界有两种历史上沿袭而来的恶劣禅法：一是文字禅，没溺于语言文句；二是棒喝禅，没溺于棒喝无言。“无言，则颟顸乱统；有言，则摘句寻章。摘句寻章，但堕外而未易堕魔；颟顸乱统，易堕魔而又堕外。”[③] 这是说，棒喝禅比文字禅在当时所起的作用更坏。这种看法是有根据的。由于丛林“法道可怜极矣”，禅僧素质低下，根本无法领会德山、临济当年棒喝的深意，只是漫无目的乱打一通、乱喝一气而已；借此或显示禅师的威严，或掩饰自己的无能。这实际上于禅悟有百弊而无一利。当然，真正的祖师禅也与文字无缘，因

---

① 《笑岩集》卷三，《示众》。

② 《笑岩集》卷三，《示王给事桂轩》。

③ 《三峰汉月藏禅师语录》卷一四。

为“参禅最忌易明。易明则情不枯，情不枯则入不深，入不深则见不彻了，见不彻了则何有相应分！”自《碧岩录》出，“禅宗遂涉文字，致令学者有个著力处，甚至学语之流，变而为讲公案，东穿西凿，把佛祖慧命都成狼藉”。[1]所以，法藏认为，要避免禅的种种误解，应以宗杲的看话禅为基本原则。他说：

单坐禅不看话头，谓之枯木禅，又谓之忘怀禅。若坐中照得昭昭灵灵为自己者，谓之默照禅。以上皆邪禅也。……大慧一出，扫空千古禅病，直以祖师禅一句话头，当下截断意根。[2]

这与宗杲当年的见解有些相似。故在法藏禅学中，重点阐述了对看话禅的认识，表明他确实有意于重新发扬大慧宗旨，挽救禅宗。他指出：

后人胸中理会太多，未入法门，先学一肚皮禅道佛法、机锋转语。……故后之宗师，万不得已，随人颠倒，下个追截命根底法子，谓之看话头。[3]

这是说，宗杲在当时禅风凋落的情况下，“万不得已，随人颠倒”而创立看话禅。这一看法可说是鞭辟入里的。为此，法藏本人在明代“禅风太恶”的情况下重新提倡看话禅，这自然更是出于万不得已了。法藏曾说，“七百年来临济，被人抹煞无地；惟有者老秃奴，偏要替他出气；若得天下野狐，一齐见影嗥吠。”[4]又说，“师承千古不易之格，务在磨光刮垢，涤尽奇玄，便归一实。故不得已，只得千方百计，以救末世之

---

①②③《三峰汉月藏禅师语录》卷七。

④《三峰汉月藏禅师语录》卷一六。

弊。”[①] 这一时期的禅界，法藏可说是头脑比较清醒、形势判断比较客观的人。他能直率承认自己的禅学只是试图挽狂澜于既倒，这比同时代一些禅师装模作样、自欺欺人的作风要高明得多。

虽然都自称是对宗杲看话禅的继承和发扬，但在新的社会环境和禅学条件下，德宝和法藏还是各具自己风格的。

德宝的看话禅，主张在“看话”时，还应该“念话”，即加入了净土念佛的内容。

德宝认为，当禅者看“哪个是我本来面目”话头时，“初用心，必须出声，或三回，或五回，或至数回，默默审定”。“或杜口默切，或出声追审，的要字字分明，不缓不急，如耳亲闻，如目亲睹，即心即念，即念即疑，即疑即心。”[②] 这就是说，看话的疑情应该与出声念话结合运用，出声念话可以增长疑情，达到对话头的参破。可以看出，德宝是要借助外力来实现看话的目的。这当然是对大慧宗杲看话禅的倒退。问题还不止于此。当德宝在谈及念话头时，进而明确表示要将念阿弥陀佛作为重要内容，将看话禅与净土念佛融为一体。他说：

> 只把从前一切未了未办底、未能割舍的诸杂事业，扑塌尽情，一刀两断都放下，向无依无着干净心中，惟提一个阿弥陀佛。或出声数念，或心中默念，只要字字朗然。如黝默念举不熟，则勤出声数，或十声，或三五十声。一切切定，仍旧牙齿相着，鼻息调定，两眼微

① 《三峰汉月藏禅师语录》卷一四。

② 《笑岩集》卷三，《示经睿二德请益做工夫》。

开，如坐禅式。[1]

根据这种观点，德宝的看话禅已成为看话、念话、坐禅以及净土念佛的杂货铺，与宗杲看话禅的本来面目相去遥远。据说，德宝的禅学在时辈中堪称姣姣者，“名震海内。海内禅子，皆奔走座下”。[2] 凡谈及禅宗，则必称德宝。但从上述所介绍的思想来看，他的禅学决无可能挽救时弊。

禅与净土的融合，是宋元以后禅宗发展的基本趋势。入明以后，禅宗仍然走着这条老路。早在“国初第一宗师”楚石梵琦时代，就已经规定下了明代禅净融合的方向。梵琦（1296——1370）在元末明初是最具道望的禅师，其师元叟行端曾赞誉他说，“妙喜大法，尽在于师”。[3] 藕益智旭更说：“禅宗自楚石琦大师后，未闻其人也。”[4] 据宋濂所撰《塔铭》，说他“凡所莅之处，黑白向慕，如水归壑。……由是内而燕、齐、秦、楚，外而日本、高丽，咸谘决心要，奔走座下。得师片言，装潢袭藏，不翅拱璧。师可谓无愧妙喜诸孙者矣”。[5]就是这样一名上乘禅师，也还是把西方净土视为归宿。他的《净土诗》说：“一寸光阴一寸金，劝君念佛早回心”；“尘尘刹刹虽清净，独有弥陀愿力深”；“遥指家乡落日边，一条归路直如弦”。宋濂《塔铭》记载，梵琦辞世前，“谓梦堂曰：师兄，我将去矣。梦堂曰：子去何之？师曰：西方尔。梦堂曰：西方有佛，东方无佛耶？师厉声一喝，泊然而化”。他为什么如此向往西方？据他自陈，“娑婆世界，

---

① 《笑岩集》卷三，《都中符公年八十兼为众老病末后法要》。

② 《补续高僧传》卷一六。

③⑤ 《佛日普照慧辩禅师塔铭》，见《楚石梵琦禅师语录》卷二〇。

④ 《灵峰宗论》卷五《儒释宗传窃议》。

坑坎堆阜，瓦砾荆棘，土石诸山，高下不平。极乐世界，地平如掌，宫殿楼阁，珍宝庄严，水鸟树林，常宣妙法”。[1]其《净土诗》云，西方净土“空中韵奏般般乐，水上花开朵朵莲；杂树枝茎成百宝，群居服食胜诸天”。可见他对净土诸经所描绘的西方极乐种种理想景象深信不疑，故作身体力行。由楚石梵琦发端的明代禅净合一并修，经过临济宗笑岩德宝禅师以及曹洞宗无异元来、永觉元贤禅师的发扬，至明末藕益智旭而形成完整的融混体系。

曹洞宗无明慧经（1548——1618）的禅学，基本内容也是看话禅。他认为，禅者“不须念经，不须拜佛，不须坐禅，不须行脚，不须学文字，不须求讲解，不须评公案，不须受归戒，不须苦行，不须安闲”。要紧的是“看个话头”，这是通向解脱“最是省力”的道路。他说：“于一切处，只见有话头明白，不见于一切处，倏然一时，瞥地如日升空，十方普尽大地是个话头，所谓打破大散关，直入解脱门”。[2]“若不悟者，但于心法无形贯满十方中参看。忽日参透，光超日月，大纳乾坤，方是入关处，管取有说话分”。[3]

慧经弟子无异元来（1575——1630）也主张看话禅。他反对当时禅者的各种错误见解，并在对禅门现状作了最为猛烈的抨击之后，指示禅者在看话上下功夫：“欲明者个说话，把万缘放下，单单只究此事。”“莫说此事是难，便生退屈；若生退屈，百劫千生无由解脱”。[4] 基于对禅门腐败的深恶

① 《楚石梵琦禅师语录》卷七。

② 《无明慧经禅师语录》卷一。

③ 《无明慧经禅师语录》卷二。

④ 《无异元来禅师广录》卷四。

痛疾，他除了号召禅者“真参实究，深戒知解”[1]外，还从禅教一致、禅净合一方面予以开拓，试图以此改变丛林面貌和禅僧形象。他认为，“宗教殊途，皆归一致。都城趋入，迟速不同。非敢以宗抑教，以教抑宗”。[2]为了论证禅教一致，他以当时最为流行的《楞严经》和《圆觉经》经文为依据，说：

《楞严经》云：佛语心为宗，无门为法门。既云以心为宗，三乘十二分，皆心之切脚耳。

《圆觉经》云：如来大光明藏，是诸众生清净觉地。众生清净觉地，即如来大光明藏，可谓凡圣同源，毋劳指注。[3]

这是说，佛教一切经典，无一字一言不与禅宗相契；禅宗的心性之说，无不与经教所说符合。因此，禅者在真参实究同时，不妨研习经教，这总比那些“胸中无半点禅气，强作机锋；肚里怀一块肮脏，伸为问答”[4]的行径要好些。

在发扬传统禅教一致说的同时，元来又特别强调禅净合一及其归趋净土的思想。他指出，从佛教修习角度看，禅和净土各为一条路径，都可通向解脱。初学者似不可会通，当在一门深入，但究竟说来，“禅、净无二也，而机自二”。[5]因此他说：“说净土亦得，说禅亦得，说净土即禅、禅即净土亦得。”[6]受时代佛学的影响，元来与同时代的多数禅师一

①元贤《博山无异大师衣钵塔铭》。
②《无异元来禅师广录》卷二三。
③《无异元来禅师广录》卷一。
④《无异元来禅师广录》卷七。
⑤《无异元来禅师广录》卷二一。
⑥《无异元来禅师广录》卷三一。

样，也接受了那种通过持念阿弥陀佛名号而往生西方净土的观念。他指示禅者云："如单持一句阿弥陀佛万德洪名，似明珠投于浊水，浊水不得不清；念佛投于乱心，乱心不得不佛。"[①] 他同样认为，在佛法衰弊已极的时代，不能真参实证的人，还不如发心念佛，"世缘尚不碍道，况念佛乎？浊界尚不碍生，况乐邦乎！"[②] 离开念佛修行，一味标新立异，故作出格之行，好比是弃楚璧而宝燕石，一毫无用。他这样说，等于号召禅者放弃参禅而专修净土。念佛往生净土毕竟比参禅更要简便、易行，它更符合"末法"时代人们的心理需求。

无明慧经的另一法嗣永觉元贤（1578——1657）于少年时研习宋儒之学，颇有大志，后从人受《楞严》、《法华》、《圆觉》等经；年四十，从慧经落发。由于早年的儒家修养和中年后的禅学背景，他决意挑起复兴儒、禅双重担子。[③]

元贤在他所作的《呓言》和《续呓言》中，由心性、天命、太极、阴阳、格物等儒家哲学范畴与佛教有关思想的联系，作出种种牵强附会的解释，以证明两者之间存在着内在的统一性。进而他提出：

> 人皆知释迦是出世底圣人，而不知正入世底圣人，不入世不能出世也。人皆知孔子是入世底圣人，而不知正出世底圣人，不出世不能入世也。[④]

---

① 《无异元来禅师广录》卷二七。

② 《无异元来禅师广录》卷二七。

③潘晋台《鼓山永觉老人传》云，元贤因以儒而入释，"故得道之后，经世说法，力救儒、禅之弊"。

④ 《呓言》

这种观点当然经不起任何推敲，但它反映了元贤会通儒、释的急切心情。在会通儒释同时，他也主张三教合一。他认为，教虽分而为三，但理只有一个，所谓“理一而教不得不分，教分而理未尝不一”。他说，世界一切都应归于本体理：“教既分三，强同之者妄也；理实唯一，强异之者迷也。……盖理外无教，故教必归理”。[①] 这些思想，只不过是宋代佛教学者的老调重弹。

禅法思想上，永觉元贤反对当时流行的禅风，并揭露说：

> 如今有等人，只弄虚头，向古人公案上穿凿。学颂、学拈、学答话；向人前或喝或棒，擎拳竖指；从东过西，从西过东，拂袖便行；推倒禅床，转身作女人拜，打个筋斗出门去。此等虽是古人已用三昧，今日种种相袭，便成恶套了也。[②]

接着他提出自己的禅法，说：

> 诸方禅易参，老僧禅难参。老僧只要你向解说不通处，愤愤地、如救头然，如丧考妣，急着力钻研。……若委委琐琐，向他人脚跟后步趋，向他人门壁外倚靠，正如生盲倚杖。[③]

所谓“诸方禅易参”，是因为当时禅界只重形式而无内容，不是教人如实参究。所谓向解脱不通处愤愤地着力钻研，则是沿袭了看话禅的路子。所以，元贤实际上也没有为禅宗开出一张新的药方。元贤自己也已清楚地看到，明代佛教之堕落和衰弊已无法挽救，他曾哀叹：“自此以往，愈趋愈下，法门

---

① 《呓言》

②③ 《永觉元贤禅师广录》卷一〇。

消灭，跬步可待，岂胜痛哉！”① 在这种情况下，自恃颇高者尚试图有所作为；次一等的，则洁身自好；其末流，则作师资间“互相欺诳”，乃至“有颠狂而死者，有罢道还俗者，有哨聚山林劫掠为事者”。②

明末禅宗仅临济和曹洞维持一息命脉，但即使这样，两宗之间仍有很深门户之见，在许多问题上争执不下，并一直延续到清初。元贤为维护禅宗利益，再度重申禅宗内部的调和统一，说：

> 门风之别，所宗有五，其实皆一道。故真知临济者，绝不非曹洞；真知曹洞者，绝不非临济。是知大道唯公，法无偏党。③

最后，元贤的禅学也未能摆脱时潮的影响，大唱净土归向的陈词滥调。他所著的《呓言》祖述云栖袾宏的净土思想，说：“求其修持最易，入道最稳，收功最速者，则莫如净土一门也”。“盖禅、净二门，应机不同，而功用无别。宜净土者则净土胜于参禅，宜参禅者则参禅胜于净土。”

明代佛教既是宋元佛教的延续，则宋代禅宗的种种弊端终究难以克服，从而禅净合一传统得以全面发扬。几乎所有明代禅僧（尤其曹洞系统）都持有禅净合一的思想。严格地说，他们的禅学仅是净土归向的引子，成为净土念佛法门的一个部分。作为名义上的禅僧，他们不能脱离禅而专说净土，也不能教人抛弃参禅而专修净土。正是由于他们以禅僧身份鼓励净土归向，所以使这一时代的禅学显得更为衰微。

---

①②③《续呓言》。

三、“四大高僧”的禅净合一理论及其实践

对于禅净合一和净土归向贡献最大、成就最高的是晚明“四大高僧”。他们是云栖袾宏、紫柏真可、憨山德清、藕益智旭。“四大高僧”的思想及其实践，奠定了近代佛教的具体形态，确立了他们在佛教史上的地位。

有明中叶，佛教衰微已极。计自宣德（1426——1435）至隆庆（1567——1572）近一个半世纪内，禅、净二宗均毫无声息，尤其是“正、嘉以来，禅道中绝”。[1]但自万历（1573——1620）起，因“四大高僧”的积极推动，佛教复呈回光返照之象。流风所被，远及西南滇黔。[2]

云栖袾宏（1535——1615），别号莲池，俗姓沈，仁和（今浙江杭州）人。因数年之内连遭父母去世、亡妻失子的刺激，看破红尘，于三十二岁出家为僧。受具足戒后，即云游四方，遍参名师。晚年长住杭州云栖寺。

袾宏曾入京师参华严宗匠遍融和禅门耆宿笑岩等，对华

①黄伯端《寿昌语录序》。

②见陈垣《明季滇黔佛教考》。

严和禅学都有很深的造诣。他力主佛教内部各宗派的融合统一，但以净土为归趣。

袾宏认为，宋明佛教衰退的主要原因，在于禅法堕落和戒律松弛。所谓禅法堕落，是指棒喝机锋的乱用和公案的泛滥。他说："古人棒喝，适逗人机，一棒一喝，便令人悟，非若今人，以打人为事"。[①] 他认为，参禅就是要"精研妙明"，即是"体究、追审之意"。[②] 因此，禅与经论并无矛盾，应相互促进。他说：

> 参禅者藉口教外别传，不知离教而参是邪因也，离教而悟是邪解也。饶汝参而得悟，必须以教印证，不与教合悉邪也。是故学儒者必以六经、四子为权衡，学佛者必以三藏十二部为模楷。[③]

这就是说，学禅必须以经论所说为依据，否则难以实现真正的悟解。他指示学人说，随时随地都应将禅观和经教加以紧密结合，以达彻悟：

> 以后听教，切须细心，虽在讲筵无忘禅观，庶使心光内灼，而临文之辨益精；圣教外熏，而资神之力弥

---

① 《云栖遗稿·答问》。克里斯廷·于·格林布莱特《袾宏和晚明居士佛教》一文指出："袾宏不用理论和哲学方法号召皈依佛门，这一事实并非偶然，而是出于深思熟虑。实际上他对当时佛教失败的由来深感痛心。照他的看法，这种失败主要由于禅法堕落和轻视寺院纪律所致。禅宗信奉者不致力于参悟，只是搞些机锋语言。禅法再也不是真正的亲身体验，而只是当初'公案'的模仿品，只是诡辩的虚构物。宗教的修行变成了生搬硬套和毫无意义的炫耀聪明才智。"见《世界宗教研究》、1982年第三期。这一分析是符合实际的。

② 《云栖遗稿·示闽中李居士》

③ 《竹窗随笔·经教》

> 固。学悟兼济，定慧交通，入理妙门无越于此矣。[1]

内外相资、学悟兼济，当决取成功。这一观点仍是宋代禅教一致说的同义反复，并无新意。

在主张禅教统一的同时，袾宏把主要精力放在对禅净合一的提倡上。

> 或问：净土之说，盖表法耳，智人宜直悟禅宗。而今只管赞说净土，将无执着事相，不明理性？答：归元性无二，方便有多门。晓得此意，禅宗净土，殊途同归，子之所疑，当下冰释。……如中峰大师道：禅者净土之禅，净土者禅之净土，而修之者，必贵一门深入。此数语尤万世不易之定论也。[2]

一般认为，参禅者主张"本来无佛，无可念者，佛之一字，吾不喜闻"；念佛者则主张"西方有佛，号阿弥陀，忆佛念佛，必定见佛"，差别历然。但袾宏认为，两者完全可以调和，互不相妨。[3] 他举宋代禅净合一论者永明延寿、真歇清了等人为例说，他们虽然都是禅门巨匠，"而留心净土，不碍其禅"且"有益于参禅"。[4] 在他看来，参禅与念佛相比，有一定距离。参禅所得之悟不同于念佛往生净土，因它并不是究竟，"尽此报身，必有生处"。[5]就是说，禅悟并不等于成佛，禅悟之后报身仍与诸佛、阿罗汉有距离。而念佛则可以在命终时为弥陀接引，往生极乐，不复再生。因此，只有念佛净土才是究竟。

---

① 《杂问一章》

② 《净土疑辨》

③ 《竹窗随笔·禅佛相争》

④⑤ 《竹窗二笔·念佛不碍参禅》。

袾宏对禅悟的上述看法，代表了当时禅界的一种趋势，是在净土信仰得到佛教徒普遍认同的基础上产生的。实际上他否定了慧能以来有关众生与佛原无差别、“众生即是佛”的禅宗基本观点，同时也否定了有关明心见性、不假外修、“直了成佛”的禅宗顿悟法门的实践原则。这是一个不容忽视的变化。禅宗不仅在与净土宗携手联袂的过程中削弱了自己，而且已有为净土宗包容取代的趋势。袾宏的观点无疑适应了当时的历史潮流，因而有意贬低禅悟的价值而抬高念佛的效用，为他全力提倡净土念佛张本，成为向近代佛教的直接过渡。

袾宏为宣扬念佛净土，著有《阿弥陀经钞》等多种，认为，净土之教，“专一心而向往，历三界以横超”，是“末法之要津”。[1] 他声称，念佛是求得解脱的最好方式，说：“若人持律，律是佛制，正好念佛；若人看经，经是佛说，正好念佛；若人参禅，禅是佛心，正好念佛。”[2] 他所说的“念佛”，是以“持名”为中心的念佛：“持名念佛之功，最为往生净土之要”。[3]

云栖袾宏的佛教，无意于理论的开展，而特别注重具体的实践。他在贬抑禅悟的价值，号召持名念佛的同时，十分重视寺院僧侣的道德规范，号召悲愍众生、戒杀放生，并积极完善佛教仪轨。他的寺规森严，律制有度；他所制订的寺院日常课诵仪式，一直为后世所遵循。德清在其所作《莲池大师塔铭》中称誉说，袾宏“戒足以护法，操足以励世，规

---

① 《答净土四十八问序》

② 《云栖遗稿·普劝念佛往生净土》

③ 《普示持名念佛三昧》

足以救弊”。[1] 为了表示对众生慈悲，他写下《戒杀放生文》，以引起人们对佛教基本观念的重视。在他看来，在明末“法微时期”，理论的说教已不能吸引民众，参禅也只能达到个人的觉悟，故而当以具体的佛教实践启发人们在社会生活中止恶行善，发现佛教的价值。袾宏又因见士女老幼纷至沓来，“交足摩肩，男女混乱，日以千计”，“有过而无功，多致道场不终其事，而感恶报，甚可惧也。”[2] 乃重修水陆法会仪文为《法界圣凡水陆普度大斋胜会修斋仪轨》。这一《水陆仪轨》连同其他佛教礼仪著作，集以往佛教礼仪之大成，奠定了近代佛教礼仪的基础。

总之，无论从哪个角度看，袾宏都是由宋明佛教向近代佛教过渡的重要人物。

紫柏真可（1543——1603）字达观，俗姓沈，江苏吴江人。十七岁出家于虎丘云岩寺。曾潜心研习唯识、华严等学说，此后行脚诸方，从禅门诸师参学。面对当时佛教现状，他誓志复兴禅宗。万历二十八年（1600），真可因对南康太守吴宝秀拒绝执行朝廷征收矿税命令而遭逮捕一事深表同情，且为之奔走营救，得罪权贵和宦官。万历三十一年（1603），京师发生所谓“妖书”（即《国本攸关》一文，副题为《续忧危竑议》）事件，谣传神宗欲改立太子，挑起宫廷内部纷争。忌恨真可者乘机诬陷真可为“妖

[1] 见《憨山老人梦游集》卷二七。

[2] 《竹窗随笔·水陆仪文》。

书”造作人，逮捕入狱。① 真可曾慨叹道：“老憨（憨山德清）不归，则我出世一大负；矿税不止，则我救世一大负；《传灯》未续，则我慧命一大负”。② 他不仅关心佛教自身的命运，而且也热衷于世事，颇有救世济民的抱负。他在《寄沈德舆书》中说：

> 达观自匡庐下江南，二三年往来吴越间。初心窃谓宗门寥落，法道陵迟，假我门庭，炽然以魔习为传，以讹继讹，真伪不辨。天下遂谓宗门光景不过如此，而不求真悟。③

在《与汤义仍书》中又说：

> 屡承公不见则已，见则必劝仆，须披发入山始妙。仆虽感公教爱，然谓公知仆，则似未尽也。大抵仆辈披发入山易，与世浮沉难。公以易者爱仆，不以难者爱仆，此公以姑息爱我，不以大德爱我。④

真可曾读《长沙志》忠义李芾传，泪直迸洒，怒侍者不哭，至欲推堕崖下。这与大慧宗杲之心颇为相类。后来有人却指责真可（及德清）说：

> 末代弘法，魔事必多。贪进者必取辱，过侈者必招非。知此，即为摄伏魔军之第一策。如万历间达观、憨

---

① 真可下狱后，未查得证据。但据《万历野获编》卷二七《释道·紫柏祸本》，真可在致友人书中曾提及：“慈圣太后欲见招提见处，而主上靳不与，安得云孝”。神宗得知后，“始大怒，狱事遂不可解”。若确有此事，则表明真可介入过朝廷政事，早已为东厂特务暗中监视。从佛教角度说，真可有越轨之举，但它又反映了明代专制统治的真相。

② 德清：《达观大师塔铭》见《紫柏尊者全集》卷首。

③ 《紫柏尊者全集》卷二三。

④ 《紫柏尊者全集》卷二三。汤义仍即汤显祖。

山二老，皆名震一时，以不达此意，卒至罹祸，岂可曰无妄之灾，而尽委之命乎！①

这种说法显然是不公正的。真可在当时与李贽同被称为"两大教主"，决非偶然；许多进步思想家如汤显祖等都从他为师或问学，也非偶然。

真可一生参叩诸方尊宿，但没有专一师承；他立志复兴禅宗，但对佛教禅、教各派乃至儒、释、道三家，均取调和态度。这种风格与晚明佛教的历史总趋势不相违背。在禅学上，他一生从未受请担任寺院住持，也未开堂说法，但十分重视文字语言在禅悟中的作用。他说："即文字语言而传心"，"即心而传文字语言"，禅与文字不应割裂，两者好比是水波的关系："文字，波也；禅，水也。如必欲离文字而求禅，渴不饮波，必俗拨波而觅水，即至昏昧宁至此乎？② 在《石门文字禅序》文中，又作比喻道：

> 盖禅如春也，文字则花也。春在于花，全花是春；花在于春，全春是花。而曰：禅与文字，有二乎哉？故德山、临济，棒喝交驰，未尝非文字也；清凉、天台，疏经造论，未尝非禅也。③

尽管这里的一些观点是不符合事实乃至错误的（如说德山棒、临济喝也是文字，而澄观疏、智𫖮论也是禅；又如将文字与文字禅的概念加以混淆等），但他以此来矫正禅门弊端的心情还是可以窥见。真可与当时其他一些著名禅师一样，都在按照自己的设想，为途穷没落的禅宗开列处方，从不同

① 《永觉元贤禅师广录》卷三〇
② 《紫柏尊者全集》卷一四。
③ 《紫柏尊者全集》卷一三。

角度试图挽救禅宗命运。

在禅净关系方面，真可虽然不像祩宏那样，倡导以念佛净土为归宿，并批评那种“以为念佛求生净土易而不难，比之参禅看教，唯此着子最为稳当”[①] 的看法，但他对净土一门仍有很高的评价。认为，净土往生比参禅得悟难度更大，需要化更大气力，倘若“到家果能打屏人事，专力净业，乃第一义”。[②]

憨山德清（1546——1623）字澄印，俗姓蔡，安徽全椒人。十九岁时往金陵栖霞山披剃出家。初从云谷法会学禅，继从无极明信习华严。二十六岁时北游参禅。法会禅、净兼修且通达华严之学，对德清影响最大。万历四年（1576），祩宏游五台山，德清特意前往会晤，接受禅净合一之说。他与紫柏真可关系也很深，互相倾慕。万历二十三年（1595），神宗不满皇太后为佛事而耗费巨资，借口迁罪于德清，使之被捕入狱，并以私创寺院罪名充军广东雷州。

德清虽是临济宗系统下的禅师，但是他的思想重点是在禅教一致、禅净合一。

德清认为，自禅宗建立至宋代三百余年，业林开始衰败。而由宋迄明万历中，又将五百年，道场之败坏，尤甚于宋，僧徒不遑其居，而法窟皆为狐兔所栖。参禅者虽不乏其人，但都以礼诵为下务，以行门为贱役，以佛法为冤家，以套语为己见，以弄唇舌为机锋，以持黠慧为妙悟。所以他认为，要改变现状，必须从禅教一致、禅净共修上着力。

---

① 《紫柏尊者全集》卷三。

② 《紫柏尊者全集》卷二四。

就禅而言，德清主张恢复宗杲以来看话禅传统。他说：

> 黄檗始教人看话头，直到大慧禅师，方才极力主张教人参一则古人公案以为巴鼻，谓之话头，要人切切提撕。……其参禅看话头，下疑情决不可少，所谓小疑小悟，大疑大悟，不疑不悟。只是要善用疑情，若疑情破了，则佛祖鼻孔自然一串穿却。[①]

他认为，真正的看话禅与经教是一致的，所谓禅不离教，而教即是禅。他说：

> 佛祖一心，教禅一致。宗门教外别传，非离心外别有一法可传，只是要人离却语言文字，单悟言外之旨耳。今禅宗人动即呵教，不知教诠一心，乃禅之本也。[②]

不仅教禅一致，性相也一致。他说："虽性相、禅教，皆显一心之妙"，"是则毁相者不达法性，斥教者不达佛心。"[③]他着重指出，这些观点源于延寿，是故延寿对佛教有特殊贡献。正是永明延寿，"悬义象于性天，摄殊流而归法海。不唯性相双融，即九流百氏，技艺资生，无不引归实际，又何教禅之不一，知见之不泯哉！"[④]从这里我们再次看到了延寿佛学对后世的深远影响。

关于禅净合一共修，德清有如下看法："初参禅未悟之时，非念佛无以净自心，然心净即悟心也。""若念佛念到一心不乱，烦恼消除，了明自心，即名为悟。如此念佛，即是参禅"。[⑤]虽然都鼓吹禅净一致，但在程序上德清与真可观点正好相反。真可认为，通过参禅净心方可念佛；而德清则指

---

①② 《憨山老人梦游全集》卷六。

③④ 《憨山老人梦游全集》卷二五。

⑤ 《憨山老人梦游全集》卷九。

出，先得念佛心净方可参禅。故真可偏重参禅而德清偏重念佛。在德清看来，时当末法之世，人心恶浊，利根者少，所以从念佛心净开始，结合参禅，方可解脱。他说，禅宗初起，以顿悟相尚，“后来禅道既久，学人不能顿悟，故有参禅提话头之说”。[①] 这就是说，看话禅的提倡，由于禅宗自身的衰落，顿悟学说难以贯彻。因此，他本人重提看话禅更是出自无奈。宗杲时代，以“无”字话头为根本，运用比较灵活。但在德清这里，看话禅与念佛净土联成一气，乃至直接把“阿弥陀佛”视为中心话头。他说：

> 念佛审实公案者，单提一声阿弥陀佛作话头。就于提处，即下疑情，审问者念佛的是谁。再提再审，审之又审，见者念佛的毕竟是谁。[②]

所以，德清的禅净合一，视净土念佛为最后归宿。虽然他一再向参禅者声称，“念佛、参禅兼修之行，极为稳当法门”，[③] 但实际上他对净土法门始终给予特殊重视。他说，因见“比来学人，参禅者多被邪师过谬，引入邪见稠林”，“是故老人极力主张净土真修”。[④]因丛林偏弊，故需以净土真修加以对治，这是其一。更重要的是，净土修持有特殊的优胜，远在参禅求悟之上：

> 至若净土一门，修念佛三昧，此又统摄三根，圆收顿渐，一生取办，无越此者。从上佛祖，极力开示，已非一矣。无奈末学，志尚虚玄，以禅为高，薄净土而不

---

①④《憨山老人梦游全集》卷一〇

②《憨山老人梦游全集》卷九。

③《憨山老人梦游全集》卷五。

为。[1]

> 若净土一门，普被三根，顿渐齐人，无机不摄，所谓横超三界，是为最胜法门。从上诸祖，悟心之士，未有一人不以此为归宿者。[2]

他认为，净土一门适用于所有对象，包括《禅家上上根"、"中下之士"、"愚夫愚妇"乃至"极恶之辈"，任何人均可借助念力而得往生。所以说，"佛别设直捷方便，念佛求生净土一门，此乃一生成就，临命终时，定有下落也"。[3] 唯有这念佛净土法门，才能彻底解决"生死大事"。这样，念佛不仅可以与参禅兼习，甚至能够取而代之，成为佛教修行的唯一法门，所谓"念佛即是参禅，更无二法"。[4]是故德清晚年，"掩关念佛，昼夜课六万声"。[5]明代佛教虽普遍重视禅净兼修，但象德清那样以临济宗禅师身份热衷于净土念佛践履的，却并不多见。

藕益智旭（1599——1655），别号八不道人，俗姓钟，江苏吴县木渎人。少习儒书，曾著《辟佛论》，后因读袾宏之书，乃决意信佛。二十四岁时从德清弟子雪岭剃度出家。因见当时禅宗流弊甚深，他曾有意于弘传律学，其后又修习包括禅宗在内的其他各宗。他声称要以袾宏、真可、德清为榜样，调和禅教、性相各宗、归极净土，说："思乐土可归，羡莲师而私淑；纲宗急辨，每怀紫柏之风；护法

---

① 《憨山老人梦游全集》卷一九。

② 《憨山老人梦游全集》卷二〇。

③④ 《憨山老人梦游全集》卷一〇。

⑤ 《灵峰宗论》卷五。

忘身，愿续匡山之派”。[1] 智旭是晚明“四大高僧”最后一人，他的思想是对上述三人的综合和集成。

智旭生活在明末清初，目睹当时禅宗的败落，“每每中夜痛哭流涕”。[2]以致忘情痛骂“法师是乌龟，善知识是忘八”。[3]他从阅藏中看到戒律的严密完整，为改变现状，决心从弘扬戒律做起。但是，他对戒律的重视和提倡，并没有引起僧众广泛响应，这使他大为失望。尔后，他便将主要精力置于禅教统一及归心净土的理论阐述和具体实践上。

在禅、教关系上，他指出，参禅者必须学习经典，以佛教理论为指导，“离弃教而参禅，不可能得道。”[4]“若不受黄卷尺牍之经典之指导，不能悟入胜义之法性。”[5]又指出，禅与教是不可割裂的，应该兼重并习，说：

> 宗者无言之教，教者有言之宗，至言也。三藏十二部，默契之，皆宗也；既无言矣，安得谓之教！千七百公案，举扬之，皆教也；既有言矣，安得谓之宗！[6]

由于禅门积弊太深，故必须以天台之教加以纠正，他说：“予二十三岁即苦志参禅，今辄自称私淑天台者，深痛我禅门之病，非台宗不能救耳”[7]

清嘉庆六年（1801），和硕亲王裕丰在《书重刻<灵峰宗论>后》文中说，智旭佛教思想的核心是“融会诸宗，归极净土”。[8]这是符合实际的。智旭最为推崇的永明延寿和楚石梵琦，都是禅宗传人，又都主张禅教统一、融归净土。他

---

①② 《灵峰宗论》卷六。

③⑥ 《灵峰宗论》卷四。

④⑤⑦ 《灵峰宗论》卷二。

⑧ 《灵峰宗论》卷一〇。

认为，禅学、天台教观以及戒律这三者最后都要统一于净土之一念，说：

> 不于心外别觅禅、教、律，又岂于禅、教、律外别觅一心。如此则终日参禅、看教、学律，皆与大事、大心、正法眼藏相应于一念间。[1]

清以后台家讲教，大多依据智旭的有关论疏，形成合禅观、经教、戒律归入净土的“灵峰派”，一直延续至近现代。为了推广他“归极净土”思想，智旭写下不少论述、诗偈、愿文；在对僧俗两界的开示、法语、答问中，他也随处作了宣传。近人将这些著述和言论编成《藕益大师净土集》，以广流通。他在《西方合论序》中说：

> 普使法界有情，从此谛信念佛法门，至圆至顿，高超一切禅、教、律，统摄一切禅、教、律，不复有泣歧之叹也。[2]

在《参究念佛论》中又说：

> 然了义中最了义，圆顿中极圆顿，方便中第一方便，无如净土一门。……必净土为主，参究助之，彻与未彻，始不障往生。……古人本意，原欲摄禅归净，于禅宗开此权机。今人错会，多至舍净从禅，于净宗翻成破法，全乖净业正因。[3]

而在《刻净土忏序》一文中更是认为：“若律、若教、若禅，无不从净土法门流出，无不归还净土法门”。[4]他的这些看法，与袾宏有雷同之处，所以他赞誉袾宏说：“云栖宏大师极

---

① 《灵峰宗论》卷二。

②④ 《灵峰宗论》卷六

③ 《灵峰宗论》卷五。

力主张净土，赞戒赞教赞禅，痛斥口头三昧，真救世菩萨也。”①

智旭的思想集中体现了宋以后中国佛教的发展方向，他还以自己的宗教实践指出了向近代佛教的过渡。

张圣严先生在《明末中国佛教的研究》一书中，总括智旭思想有以下几点：性相、禅教的调和；天台唯识的融通；天台与禅的折衷；儒家与佛教的融和；禅、教、律、密的净土会归等。② 同时他还指出，智旭基于中国佛教的罪报思想，结合《楞严经》、《梵网经》、《地藏菩萨本愿经》、《地藏十轮经》等有关思想，大力提倡地藏菩萨信仰，积极推广各类赎罪行事。据《地藏本愿经》和《十轮经》说，地藏菩萨的“大愿大悲”，远远超过其他诸菩萨，他的“广利众生”的“不可思议大威神力”可以消除先天或是后天的种种罪障。又据《占察善恶业报经》说，地藏菩萨曾为他人显示三种轮相，以投木牌占察吉凶善恶、三世业报，兼示忏悔之法。上述经典的思想与明末清初普及于社会的“功过格”③ 实践相结合，唤起民间对地藏菩萨的极大热情，从而使佛教的“融混”倾向更加明显。

据智旭自述，他曾因阅读《地藏本愿经》而萌出世之念，故出家后对地藏加以特殊崇奉。崇祯九年（1636），智旭来到地藏道场九华山，住华严庵（即回香阁），专劝僧俗

---

①《灵峰宗论》卷五。

②第412——421页，山喜房佛林书，1975年。

③人们将自己所行之事，分别善、恶，逐日登记，借以自我考查功过，名为“功过格”。明人袁了凡曾著劝善之书《阴陟录》，该书经云栖袾宏改编，成为《自知录》，以为佛教待具体实践的准则。两者在袾宏以后出版流行，广泛传播于寺院、庙堂以及民间家庭。

持地藏名号。他曾结坛百日，持地藏菩萨灭定业真言五百万遍，“又广化缁素，共持十万万，求转大地众生共业”。① 他还撰有劝持地藏名号的著作多种，在这些著作中，对“幽冥教主”地藏的神异功德予以反复宣传。他告诫人们竭诚皈依地藏，依靠地藏慈悲本愿，消除罪障，规避地狱不思议之苦。在智旭自撰的《八不道人传》最后结尾中，宣称：“知我者，唯释迦、地藏乎！罪我者，唯释迦、地藏乎！”由于智旭的上述活动，使地藏信仰在佛教中的地位日趋突出。当此之时，九华山的地藏信仰和普陀山的观音信仰，遥相呼应而又相互渗透，成为东南地区佛教信仰的主要对象，并且不断在全国范围内推而广之。

在智旭地藏信仰的推动下，九华山佛教向我们提供了一幅香火道场的画面。善男信女们既没有高层次的世俗文化素养，也缺乏佛教教义的正确理解，他们根据各自的需求，为顶礼地藏，往往“数千里接踵而至，岁无虚日，香火之盛，甲天下矣”。② 九华山及普陀山在近现代虽说仍以禅宗法脉标榜，但禅宗的本来意义已经失却，禅僧的原貌也已不复见到。

智旭基于罪报思想，除了坚持强烈的地藏信仰，还在具体宗教行事中实施礼忏、持咒、血书、燃香等活动。这类宗教实践，配合地藏信仰，更有效地唤起社会各阶层、尤其是下层民众的宗教热情。在明末清初社会阶级矛盾、民族矛盾日趋严重，兵荒马乱、民不聊生的时候，智旭的佛教信仰实践无疑给广大民众带来精神上的极大安慰。及至鸦片战争爆

---

①印光《九华山志》卷一。

②周赟《九华山志》卷六。

发，揭开中国近代史的帷幕，饱尝枪炮和铁蹄蹂躏的下层民众，更把智旭所提倡的佛教视为解脱人生苦难的灵丹妙药。

据智旭自传，早年他曾由禅而得证悟，但在禅悟后却转向净土，后又以净土为彻底解脱之本。他的《寄钱牧斋》书云："今夏两番大病垂死。秋季阅藏方竟，仲秋一病更甚，……唯痛哭、称佛菩萨名字，求生净土而已"。[①] 可是他又说，"损己利人，人未必利，己之受害如此"。[③]由此可见，他早年由禅而得悟是一大疑问，这是对禅的否定；而他对后来所行的弥陀信仰、地藏信仰以及礼忏等实践也持怀疑心理，故他是否往生净土也就成了另一大疑问。如实说来，智旭的佛教思想具有最全面的调和性，他的佛教实践也具有最广泛的融通性。对所有佛、菩萨的信仰和对一切佛教行事的践履构成他宗教生活的基础。时人永觉元贤说，"唯云栖老人，谨密俭约，一步弗苟。故能享大名而善始善终，绝无魔事，真末法之良规也"。[②] 智旭以他佛教领域的极大融混性使自己在险恶的环境下备受荣誉，并成为"四大高僧"中对近现代佛教影响最深远的一人。这一事实，值得令人深思。

综上所述，"四大高僧"的佛教思想有许多共通的地方，若以一言概之，则曰"融混"。融即融合，混即混杂。他们普遍对禅学保持着感情，但因不满当时丛林现状而反对独善禅门，故而提倡禅教一致、禅净合一。他们一致对经教表示关心，认为没有经教为背景，不可能获得禅悟。真可曾三年专阅经教，智旭则一生遍阅藏经，并著《阅藏知津》指导后学。德清、真可在禅学研修外，对华严学说有较深造诣；智

---

①③《灵峰宗论》卷五。

②《永觉元贤禅师广录》卷三〇。

旭则于天台教学有所偏重，他还以经教指导禅学，以《楞严》思想说禅。[1] 在展开禅净合一活动的同时，他们又普遍主张以净土为最后归宿。净土归宿的根本理由是，净土法门方便易修。自禅宗兴起，禅僧通常以一种高傲的心理看待净土修习者，他们菲薄念佛，以为念佛只适宜于中下根机。但自“四大高僧”提倡净土归向之后，净土修行的地位飞跃上升，而且还取得优先发展的特权。[2] 某种意义上，净土宗已取代禅宗位置，吞并了禅宗的势力。从这一角度说，“四大高僧”基本结束了禅宗思想发展的历史，开辟了近代佛教念佛净土实修的道路。

---

①宋以后的禅宗注重公案，而智旭的禅则以经典为中心。“四大高僧”及明代其他禅师大多有偏重《楞严经》的倾向，这可参看他们的语录。

②智旭说：“今之知识，每于利者令参禅，钝者教念佛，是参禅唯被上机，念佛唯为中下也。夫禅不曲被中下则谤禅，念佛不被上机则谤教。禅教俱谤，扇以成风，遂令禅作虚名，念无实行，可悲也。岂知参禅念佛及修教观，各有夙根，一一根性，各分三品“（见《梵室偶谈》）。元贤更明确宣布“参禅不及净土”：“两途到家，诚为不异。但参禅未悟者，止滞人天；念佛未悟，则尚可往生。以此校之，似参禅不及念佛耳。”（见《永觉元贤禅师广录》卷二九）。

袁宏道为代表的晚明士大夫禅学

中国佛教自宋代起已趋式微，至明代而益呈颓败没落之势，不可收拾。但因“四大高僧”的提倡，又得文人士大夫的鼓动，方使它在晚明转呈回光返照景象。袁宏道作为晚明士大夫禅学的代表人物，他的思想具有鲜明的时代色彩和典型的社会意义。

一、袁宏道的禅学素养

袁宏道（1568——1610），字中郎，号石公，又号六休，公安（今湖北省公安县）人。他自幼天赋聪敏，早年即名闻乡里，后与其兄宗道（字伯修）、弟中道（字小修）共创“公安派”文学，在文坛上别树一帜，“独抒性灵，不拘格套”；[①]“发人所不能发”，“一一从自己胸中流出”。[②]与此同

---

① 《叙小修诗集》，见钱伯城《袁宏道集笺校》卷四。上海古籍出版社。1979年版。

② 《袁宏道集笺校》卷二二，《答李元善》。“公安三袁”中，以袁宏道成就最高，为世人瞩目。

时，他又因禅学上的独特见解而为时人重视，被称为"真天下英灵男子。"[1]

袁宏道之爱好禅学，先受其兄宗道影响，后又直接受过李贽指点。袁宗道早年本好道，后来在出任京官期间，接近焦竑、瞿汝稷等泰州学派人物，"就之问学，共引以顿悟之旨"。[2]万历十七年（1589），袁宗道奉命册封楚府归里，"首倡性命之说，函盖儒、释"。[3]其弟"中郎与小修皆知向学。先生语以心性之说，亦各有省，互相商证"。[4]袁中道《解脱集序》也说：

> （中郎）公车之后，乃学神仙，偶有异人传示要领，勤行未久，寻亦罢去。及我大兄休沐南归，始相启以无生之学。自是以后，研精道妙，目无邪视，耳无乱听，梦醒相禅，不离参求。每于稠人之中，如颠如狂，如愚如痴。[5]

这说明袁宏道在其兄启发下，一方面抛弃原先神仙长生之学，另一方面开始留意于禅学。

但是，在禅学上予袁宏道以实质性影响的，则是李贽。万历十九年（1591），袁宏道"闻龙湖李老冥会教外之旨，走西陵质之李老，大相契。……留三月余，殷殷不舍，送至武昌而别。"[6]三月之中，他在禅学上有飞速长进，并为李贽印可。其弟在《中郎先生行状》中记载这一变化，说：

> 先生既见龙湖，始知一向掇拾陈言，株守俗见，死于古人语下，一段精光不得披露。至是浩浩焉，如鸿毛

①②④⑥《公安县志·袁宏道传》
③《袁宏道集笺校》卷四O。《募建青门庵疏》
⑤《珂雪斋文集》卷一《解脱集序》

之遇顺风，巨鱼之从大壑。能为心师，不师于心；能转古人，不为古转。发为语言，一一从胸襟流出，盖天盖地，如象截急流，雷开蛰户，浸浸乎其未有涯也。[①]

万历二十一年，他与兄同至黄州龙潭再晤李贽，李贽称誉他说："其识力胆力，皆迥绝于世，真英灵男子"，说唯有他可担荷禅宗"入微一路"。[②] 此后，他常与焦竑、陶石篑、管东溟等颇有禅学修养的士大夫往还，又结交了麻城龙潭芝佛院住持无念等禅僧，一起论学习禅，复有掘进。

基于上述背景，袁宏道对自己的禅学往往表现出极端的自信。他在给徐回卿书中说："仆少时曾于小中立基，枯寂不堪。后遇至人，稍稍指以大定门户，始得自在度日，逢场作戏矣"。[③] 此处所谓"至人"，即指李贽。在给张幼于书中，他又说："仆自知诗文一字不通，唯禅宗一事，不敢多让。当今劲敌，唯李宏甫先生一人。其他精炼衲子，久参禅伯，败于中郎之手者，往往而是。"[④]这就是说，除了李贽，不仅参禅士大夫辈，即使上乘禅师，也难以与他匹敌。其兄也为之鼓动说：

石头居士，少志参禅，根性猛利，十年内洞有所入，机锋迅利，珠语走盘。寻常与人论及此事，下笔倾湫，不蹈祖师陈言，直从胸臆流出，活虎生龙，无一死语。遂谓了悟，无所事事。[⑤]

在袁宏道看来，他是当时禅学界当之无愧的领袖，故自谓

---

① 《珂雪斋集》卷九。

② 《公安县志·袁宏道传》

③④ 《袁宏道集笺校》卷一一。

⑤ 《西方合论原序》见《净土十要》卷一O。

"每笑儒生禅，颠倒若狂醉。除却袁中郎，天下尽儿戏"。[1]

袁宏道的禅学修养究意如何？笔者认为，与当时禅界实况相对而言，他确实有自己的独特见解，并非人云亦云、枯坐冥参之辈。

先请看他对"禅"的理解。他说：

> 禅者定也，又禅代不息之义，如春之禅而为秋，昼之禅而为夜是也。既谓之禅，则迁流无已，变动不常，安有定辙？而学禅者又安有定法可守哉？且夫禅固不必退也，然亦何必于进？固不必寂也，亦何必于闹？是故有脱屣去位者，则亦有现疾毗那者；有终身宰执者，则亦有沉金湘水者。[2]

这里，"禅"的本义被诠释为"禅代不息"、"迁流无已"、"变动不常"，带有否定禅的固定内容和具体程式的意义，从而与当时流行的胡喝乱棒、掉弄古人公案、背诵机缘语句、枯坐默照等有所区别。这一诠释比较新颖，不落禅师俗套，透露出他要求摆脱时下禅学之弊的愿望。在答陶石篑编修书中，他更明确提出：

> 世岂有参得明白的禅？若禅可参得明白，则现今目视耳听、发竖眉横，皆可参得明白矣。须知发不以不参而不竖，眉不以不参而不横，则禅不以不参而不明，明矣。[3]

禅既然无有"定辙"，其内容和形式不能予以界定，则试图通过"参"而得悟也就难以成立。"参"意味着内心的外向追求，

---

① 《袁宏道集笺校》卷九，《别石篑》

② 《袁宏道集笺校》卷五，《曹鲁川》

③ 《袁宏道集笺校》卷二一。

离不开知见慧解，乃至需要借助语言文字。他曾说："唐宋以来，孔氏之学脉绝，而其脉遂在马大师诸人"。[1] 故对马祖道一所主张的"平常心是道"尤为钦服。他反对参禅，是要发扬马祖的禅风，在人生日用中贯彻禅学。他在答梅客生书中写道："来书云，'实实有佛，实实有道，实实要学'。甚妙甚妙。……格套可厌，习气难除，非真正英雄，不能于此出手。所谓日日新、又日新者也"。[2] 禅应该是"日日新、又日新"的，所以它必须抛弃各种格套和习气。他认为，只要在日常生活中、现前小事中发现自己的心性，便是成佛作圣之时。他有诗说："欲寻真大士，当入众生界。试观海潮音，不离浙江外。"[3] 指的也就是这一思想。因此，他又主张学禅要从平实处做起，要有实实在在的功夫："妙喜《与李参政书》，初入门人不可不观。书中说：'往往士大夫悟得容易，便不肯修行，久久为魔所摄。'此是士大夫一道保命符子，……兄试看此书，与近时毛道所谈之禅，同耶否耶？"[4] 平实亲证的禅容不得种种做作、执着，应该具有"唤着即应，引着即行"；"洒洒落落，收放自由"[5] 的特点。从这样的设想出发，袁宏道对临济义玄的禅学表现出强烈的兴趣。他指出："随缘消日月，任运着衣裳。此临济极则语，勿作浅会。若偷心未歇，安能随缘任运"？[6]宋代出现的文字禅以及由文字禅衍生的五花八门的禅，虽然成为禅宗信徒修习的主要形式，并在文人士大夫中颇受欢迎，但它毕竟是禅宗自身衰落

---

① 《袁宏道集笺校》卷四一，《为寒灰书册》

② 《袁宏道集笺校》卷二一。

③ 《袁宏道集笺校》卷八，《仲春十八宿上天竺》

④ 《袁宏道集笺校》卷二二《答陶石篑》

⑤⑥ 《袁宏道集笺校》卷四四，《德山尘谭》。

的产物，无法摆脱禅学困境。禅不能依靠“参”来实现，“参禅”决不是禅宗成立的本意。禅必须具备自由洒落、随缘任运的特征。应该承认，袁宏道的上述见解具有恢复禅的真实意义的性质，在当时确属难能可贵。因此，他有理由自诩是“担当此事”的“英灵汉”：

今之慕禅者，其方寸洁净，戒行精严，义学通解，自不乏人，我皆不取。我只要个英灵汉，担当此事耳。夫心行根本，岂不要净？但单只有此，亦没干耳。[1]

这一看法不仅与义玄相合，而且口吻也很逼真。

基于对禅的上述理解，袁宏道进而反对各种形式的分别知解。他指出：

良恶丛生，贞淫猬列，有甚么碍？自学者有惩刁止慝之说，且百姓始为碍矣。一块竹皮，两片夹棒，有甚么碍？自学者有措刑止辟种种姑息之说，而刑罚始为碍矣。黄者是金，白者是银，有甚么碍？自学者有廉贪之辨、义利之别、激扬之行，则财货始为碍矣。[2]

这就是说，佛法本来平沉，只要你不生取舍分别之心，自然与之相合。一旦起心动念，便有造作污染，从而与道相隔，沉沦百劫。这种起心动念也就是恶知恶解，或禅家所谓“理障”。他在答陶石篑书中又指出：

兄既知此事不从问学来，便是好消息也。弟近日始悟从前入处，多是净妙境界；一属净妙，便是恶知恶解。彼于本来无物与时时拂试分顿渐、优劣者，此下劣

---

① 《袁宏道集笺校》卷四四，《德山尘谭》。

② 《袁宏道集笺校》卷六《陈志寰》

凡夫之见耳，尚未得谓之开眼，况可谓之入道欤?[1]

他把对“净妙境界”的追求视为“恶知恶解”，又把禅宗顿渐、优劣之分判作“下劣凡夫之见”，这可以说是一种不苟于传统观点的新颖看法。从禅学角度说，所谓“净妙境界”，虽是修习所达到的一种较高阶位，但毕竟还不是禅的最高境地；执着于这一境界，也还是落入“恶知恶解”。此外，如果脱离宗派成见，客观地评判禅宗，那末，所谓“南能北秀”、“顿悟渐修”之分，只是标示开悟的不同手段，并无“优劣”可言。虽说“顿渐原是两门”，但“顿中有生熟，渐中亦有生熟”。[2] 倘若以顿悟为优而于此执着，同样违背禅的随缘任运原则。基于上述见解，他评价苏轼的禅学，指出，《前赤壁赋》最后讲到人生长短那一段，就是“为禅法道理”所障，不若《后赤壁赋》平直叙去，有无量光影，言语道断，默契而已。进而认为，“坡公一切杂文，活祖师也；其说禅说道理，世谛流布而已。”[3] 他敢于对东坡禅学提出这样的反对意见，在当时需要有一定的胆识，这也显示了他确实有高于时辈的素养。

在对禅上述认识的基础上，他向枯坐默照的禅者提出了严厉的批评，指出：

> 近有小根魔子，日间换得两餐饥，夜间打得一回坐，便自高心肆臆，不惟白、苏以下诸人遭其摈斥，乃至大慧、中峰亦被疑谤。此等比之默照邪禅，尚隔天渊，若遇杲公，岂独唾骂呵叱而已。弟往见狂禅之滥，偶有所排，非是妄议宗门诸老宿。自今观之，小根之

---

① 《袁宏道集笺校》卷二二

② 《袁宏道集笺校》卷四四《德山尘谭》

③ 《袁宏道集笺校》卷四一，《识雪照澄卷末》。

弊，有百倍于狂禅也。[①]

这里，袁宏道对宏智正觉的"默照禅"和大慧宗杲的"看话禅"作了高低层次的划分，明确指出看话禅远在默照禅之上。可见，他的禅学除了受李贽的影响，还间接承袭了大慧，受到看话禅的启发。并且，他从看话禅出发，溯源于马祖道一、临济义玄，试图从根本上医治禅学弊病。与此同时，他又重点指出了"狂禅之滥"和"小根之弊"的危害。他认为，狂禅固然不可取，于修行悟道均无益处，[②] 但小根魔子更是可恶，非力辟不可。小根者，既只会作得枯坐，却又"自心肆臆"，全然无一点悟性可言。我们知道，袁宏道的禅学，其核心在"心性"二字，其表现特色在天真自然。他曾说："性之所安，殆不可强；率性而行，是谓真人。"[③] 在个人修持上，与唐末五代禅僧意趣相合，对维摩诘居士和庞蕴居士的风格有特殊的感情，其诗曰："一帙《维摩》三斗酒，孤灯寒雨也欢欢"；[④]"酒障诗魔都不减，何尝参得老庞禅"。[⑤] 所以他对"小根之弊"的批判也就势在难免。

必须指出，尽管袁宏道对禅学十分自负，但究极说来，他的禅也并不纯粹，带有士大夫禅学的固有弱点。在经过多年的禅学研究和实践后，他自以为尚未达到人生的最终目

---

① 《袁宏道集笺校》卷四三《答陶周望》。

②这大概是他对李贽禅学的纠正。他曾说："学道人须是韬光敛迹，勿露锋芒，故曰潜曰密。若逞才华，求名誉，此正道之所忌。夫龙不隐鳞，凤不藏羽，网罗高张，去将安所？此才士之通患，学者尤宜痛戒"。见《德山尘谭》。

③ 《袁宏道集笺校》卷四，《识张幼于箴铭后》。

④ 《袁宏道集笺校》卷一五。《和韵赠黄平倩》。

⑤ 《袁宏道集笺校》卷八，《闲居杂题》。

的，便从中年起转向对净土法门的重视，与时人一样落入禅净兼修和净土归向的窠臼。对于这一思想转变，其兄袁宗道看得十分真切，他说：

（中郎）虽世情减少，不入尘劳，然嘲风弄月，登山玩水，流连文酒之场，沉酣《骚》、《雅》之业，懒慢疏狂，未免纵意。如前之病，未能全脱。所幸生死心切，不终陷溺；痛念触途成滞，见境生心。浮解实情，未能相胜，始的约偏空之见，涉入普贤之门。又思行门端的，莫如念佛。而权引中下之疑，未之尽破。后博观经论，始知此门，原摄一乘，悟与未悟，皆宜修习。①

这就是说，在袁宏道的禅学中，处处透露出文人士大夫的生活情趣和思想感情，因受这些染习的支配，他无法真正摆脱烦恼，控制情意，所以实际上未能彻悟。当他一旦发现自己的病根，便决心以净土加以对治，将修行与悟道合为一体。袁宏道自己认为：

余十年学道，堕此狂病，后因触机，薄有省发，遂简尘劳，皈心净土。……既深信净土，复悟诸大菩萨差别之行。如贫儿得伏藏中金，喜不自释。②

意思是说，他之所以由禅而转向净土，是因为不满于当时狂禅的泛滥。在研修净土法门数年之后，他又说：

大都世间自有一种平易质实，与道相近者，而自视庸庸，以道为高而不敢学。……弟少时亦微见及此，然毕竟徇外之根盘据已深，故再变而为枯寂。若非归山六

① 《西方合论原序》

② 《西方合论序》

年，反复研究，追寻真贼所在，至于今日，亦将为无忌惮之小人矣。①

这段话包含了他对以往单纯留意于禅学的反省。另据袁宏道自述可知，他对净土法门的兴趣，还为了摆脱生死烦恼的困扰。其《兰亭记》云："古今文士爱念光景，未尝不感叹于死生之际。故或登高临水，悲陵谷之长；花晨夕月，嗟露电之易逝"。② 中郎平生多病，四十三岁即英年逝世，他由禅而入净不能排除这方面的考虑。而这样做，正说明他为人的诚实无欺，不同于一般禅师的扭捏做作。他曾老实向朋友供认："走弱冠即留意禅宗，迄今无所得"。③ 禅学并未使他真正获得解脱，了悟生死大事。

为全面阐述自己的净土思想，袁宏道于万历二十七年（1599）编著完成《西方合论》一书。两年后，他在家乡置地三百亩，中间修筑长堤数条，又种柳树万株，取名"柳浪"，决意在那里精修禅、净二门。《西方合论》的基本思想，是要"以不思议第一义为宗，以悟为导"，④ 也就是要以禅悟作为净土修习的指导。他认为："永明既悟达摩直指之禅，又能致身于极乐上品，以此解禅者之执情，以此为末法之劝信，是真大有功于宗教者"。⑤ 延寿的最大贡献，就是指出了禅净融合的佛学道路，而他要走的也是这样一条道路。

由于袁宏道在文学上的贡献，很大程度上掩盖了他在佛

① 《袁宏道集笺校》卷四三《答陶周望书》。
② 《袁宏道集笺校》卷一O
③ 《袁宏道集笺校》卷五《曹鲁川》
④ 《西方合论原序》
⑤ 《西方合论》卷二。

学上的成就，后人论及他，往往只把他当作“性灵派”的中坚看待，很少视他为晚明士大夫佛教的重要领袖。事实上，袁宏道在诗歌、散文方面的功绩，与他的佛学修养分不开，尤其与他的禅学素养关系甚密。我们只有透彻了他的禅学，才能更好认识他的文学。“从自己胸臆流出”① 的文字，“但任吾真率而已”② 的情感，若不以高度的禅学素养为背景，几乎是难以设想的。虽然袁宏道的禅学还有未能完全摆脱时代禅学基本规范的缺陷，但毕竟别具一格。作为一名有性格特色的士大夫，除了对禅学发表自己的见解外，他还注意把禅学与人生哲学融为一体，借禅学发挥人生哲学，以人生哲学宣传禅学，使两者互相配合，相得益彰。从而，他的文学也才能比较有效地反映现实。

首先，袁宏道以禅学为动力，对名教、礼法以严厉指责，表达对程朱理学的高度蔑视，展现对个性自由的勇敢追求以及对人生价值的深入探索。他指出：

> 《华严经》以事事无碍为极，则往日所谈，皆理也。一行作守，头头是事，那得些子道理？看来世间毕竟没有理，只是事，一件事是一个活阎罗。若事事无碍，便十方大地，处处无阎罗矣，又有何法可修，何悟可顿耶？然眼前与人作障，不是事，却是理。③

这是他有意借华严理事关系说来反对理学，同时又对社会现实予以揭露。所谓“世间毕竟没有理”，“理”是“与人作障”的东西，显然不是在重复禅学的“理障”说，而是别有所指。他

---

①袁宏道《叙小修诗集》。

②雷思沛《潇碧堂集序》

③《袁宏道集笺校》卷六，《陈志寰》

认为，正是程朱之辈提倡理学，以名教礼法来律己缚人，使人无所适从：

拘儒小士，乃欲以所常见常闻，辟天地之未曾见未曾闻者，以定法缚人，又以定法缚天下后世人。勒而为书，文而成理，天下后世沉魅于五尺之中，炎炎寒寒，略无半罅可出头处。一丘之貉，又恶足道？[1]

他明确指出，理学的束缚使人无容足之地，动则获咎，严重压抑了士人的个性发展：

天地愁结成，圣贤愁眷属，举眼皆针锋，何处可容足？儒生有毛病，道理充穷腹。百虑堆作城，万想锻成狱。[2]

进而他又直斥礼教为误人的工具："礼法仇狂士，乾坤侮僞人"；[3]"多少穷乌纱，皆被子曰误"。[4] 他也象李贽那样，将伪道学视之为"衣冠盗贼"。[5] 同时，他又指出，名教、礼法的束缚，往往适得其反，将有识之士驱归释、老之门："江左之士，善为任达，而至今谈名理者必宗之。俗儒不知，叱为放诞，而一一绳之以理，于是高明玄旷、清虚淡远者，一切皆归之二氏"。[6]

在袁宏道的许多作品中，甚至把理学名教的专制喻为囚人于牢笼的网罗，他大胆地高呼要逃脱、挣破这一罗网，争取自由的、有个性发展的生活。请看以下诗句：

---

① 《袁宏道集笺校》卷二三《广庄·逍遥游》

② 《袁宏道集笺校》卷八《送王静虚访李卓吾》

③ 《袁宏道集笺校》卷三《哭诗》

④ 《袁宏道集笺校》卷九《梦中题尊经阁》

⑤ 《袁宏道集笺校》卷五《徐汉明》

⑥ 《袁宏道集笺校》卷五四《寿存斋张公七十序》

病起心情泰，闲来礼法疏。愁听传事板，懒答问安书。不去终渐鹄，无才合类樗。何如逃世网，薙发事空虚。[①]

嵇叔终疑傲，陶潜总任真。只因图事简，不敢恨家贫。官邸为欢少，乡书报死频。弥天都是网，何处有闲身。[②]

云山无处少，只少自由身。[③]

在他给一些友人的书信中，也一再说到要“败却铁网，打破铜枷，走出刀山剑树”；[④]表示要“掷却乌纱，作世间大自在人”。[⑤]他认为，要获得人生的自由，最好的途径便是参禅学佛，“跳入清凉佛土”，“头戴青笠，手提牛尾，永作逍遥缠外人”。[⑥]他写道：

一榻书和卷，三生钵和衣。尘劳方未已，合掌愿皈依。[⑦]

觉路昏罗縠，禅僧黑绛纱。早知婴世网，悔不事袈裟。[⑧]

但是，由于中郎自知不能象达摩、马祖、临济、德山那样

---

① 《袁宏道集笺校》卷三《病起》

② 《袁宏道集笺校》卷三，《偶成》。

③ 《袁宏道集笺校》卷三三，《曾长石诗来约》。

④⑥ 《袁宏道集笺校》卷六《聂化南》。

⑤ 《袁宏道集笺校》卷六，《李本建》。

⑦ 《袁宏道集笺》卷三，《和江进之》。

⑧ 《袁宏道集笺校》卷二《宿僧房》

“一瞻一视，皆具锋刃；以狠毒之心，而行慈悲之事”，[1]难以彻底与世事决裂，出家为僧，则他的禅学也就必然与之有所区别。质言之，他的禅学，意在“独往独来，自舒其逸”，即实现他的人生哲学。

袁宏道的人生哲学，概括地说，是一种以禅学为背景的“适世”思想。他认为，世间有四种学道人，有玩世，有出世，有谐世，有适世。其中，他最倾向于适世者：“弟最喜此一种人，以为自适之极，心窃慕之”。[2]所谓“适世”，旨在反对受他种思想的约束，而主张自由任运，适心任性。适世，既区别于寺院禅僧的出世，又不同于在仁义道德粘滞下道学家的谐世；适世的理想，带有老庄自然主义的色彩。

基于自适其世的理想，袁宏道说，“世人所难得者唯趣”，而“人生之至乐”，便是“得趣”之时。“得趣”，即意味着人性的自然发挥，无有拘束，自在而为。在他看来，“品愈卑故，所求愈下”，故能“率心而行”；一旦“官渐高，品渐大”，便“有身如梏，有心如棘”，“入理愈深”，因而“去趣愈远”。[3]这一“得趣”说，反映了他要求摆脱封建道德教条束缚的愿望。据此，他进而认为，人生有五大快事，除了著书立说，完成“一代未竟之篇”，还包括吃喝玩乐乃至携妓冶游，以为“士有此一者，生可无愧，死可不朽矣”。[4]袁宏道所说的人生“五快活”，发自内心，无一丝隐晦，无半点造作，如实地反映了由宋明禅学演化而成的晚明士大夫变态心理。这一变态心理，一方面带有封建文人腐朽庸俗的思想成份，另

---

①② 《袁宏道集笺校》卷五，《徐汉明》。

③ 《袁宏道集笺校》卷一 O《叙陈正甫会心集》

④ 《袁宏道集笺校》卷五《龚惟长先生》

一方面它又是对经过宋明理学严密论证的传统人生价值观和伦理观的否定，客观上起了鼓吹个性自由和人性解放的作用，成为当时思想异端的一部分。

其次，袁宏道从禅学的“天真自然”出发，采取对世俗生活的大胆怀疑姿态，真切反映民间疾苦，严厉抨击社会现实。

在袁宏道留下的大量诗书尺牍中，字里行间流露着一副忧世忧民的热烈衷肠。在与刘云峤祭酒书中，他写道：

> 如此世界，虽无甚决裂，然阁郁已久，必须有大担当者出来整顿一番。……吾儒说立达，禅宗说度一切，皆赖些子气流行宇宙间，若直恁冷将去，恐释氏亦无此公案。①

现实的种种忧患，常使他的心情无以安宁。他说：

> 每日一见邸报，必令人愤发裂眦，时事如此，将何底止？因念山中殊乐，不见此光景也。然世有陶、唐，方有巢、许，万一世界扰扰，山中人岂得高枕？此亦静退者之忧也。②

在这种环境下，袁宏道内心始终处于矛盾斗争的痛苦之中。他自知，“劝我为官知未稳，便令遗世亦难从”。③为官和遗世实难两全，于是选择了中间道路。考察他的一生，大约只有五、六年时间供职于官场，其余时间均消磨于山林泉石之间。然而，即使在隐退期间，他也并未超然物外，而以冷眼旁观世事。他的大量回肠荡气的感时之作充分说明了这一

---

① 《袁宏道集笺校》卷五五

② 《袁宏道集笺校》卷五五《与黄平倩》。

③ 《袁宏道集笺校》卷三二《甲辰初度》

点。

袁宏道所处的时代，虽说尚未到危机四伏，不可收拾的边缘，但也已出现种种政局不稳的迹象。万历朝政，据史书记载，内部矛盾渐趋激化，影响所及，时事日非，弊端百出。袁宏道曾抨击当时苛政云：

> 雪里山茶取次红，白头孀妇哭东风。自从貂虎横行后，十室金钱九室空。
>
> 贾客相逢倍惘然，[illegible]楠杞梓下西川。青天处处横[illegible]虎，鬻女陪男偿税钱。①

由于国库空虚，神宗着手加强对城市工商业的掠夺。万历二十四年（1596）起，朝廷以宦官充任矿监税使，以征商开矿为名，大肆掠夺民间财富，平民受害极深。中郎乃有《猛虎行》一诗之作，以揭露矿税之弊：

> 甲虫蠹太平，搜利及丘空。板卒附中官，钻簇如蜂踊。抚按不敢问，州县被呵斥。搥掠及平人，千里旱沙赤。兵卫与邮传，供亿不知几。即使沙沙金，官支已倍蓰。矿徒多剧盗，嗜利深无底。一不酬所欲，忿决如狼豕。三河及两浙，在在竭膏髓。焉知疥癣忧，不延为疮痏。②

他还曾对当时的政治提出过原则性看法和意见，可惜人微言轻，难以为当轴者接受。在他的《瓶花斋集》中，大量诗文表现了他同情百姓疾苦，试图济世有为而又无可奈何的复杂心情。所以，鲁迅先生曾客观地认为，中郎“是一个关心世

---

① 《袁宏道集笺校》卷二七《竹枝词》

② 《袁宏道集笺校》卷一三

道，佩服‘方巾气’人物的人”。[①] 这是他的禅学和人生哲学的主要方面。

长期的禅学修养以及李贽给予的直接教诲，使袁宏道正直地面对现实和人生。义玄曾将敢于“毁佛毁祖，是非天下”，“向逆顺中觅人”当作立宗要旨提出，要求禅僧做“但莫受人惑”、有“真正见解”的“真正学道人”。这一宗旨在宗杲看话禅中演变为“疑”的哲学。袁宏道作为“关心世道”，佩服“方巾气”人物的封建士大夫，无疑从中吸取了勇气和力量。李贽的禅学，配合真实无假的“童心”说，揭示了假道学的虚伪丑态，暴露了现实生活的是非颠倒，这些，也可以在袁宏道身上发出共鸣。

诚然，袁宏道一再辞官归里，隐居田园，未免有某种消极和不足取的成分。他的处世哲学曾受泰州学派“明哲保身论”的影响，因而提倡“韬光敛迹”、“退藏于密”，过“幽人韵士”的生活。他认为，政治的腐败，世事的不平，使稍有正义感的人无法忍受，不愿为利禄而与无耻之辈相处。当他意识到宦途颇多危险时，便决意离开是非之地。为此，他也就难以在事功上有较大的建树。这大概是封建时代正直的文人士大夫的通病。他们怀抱满腔热诚，试图建功立业，但又不见容于污秽的环境，便不免洁身自好、唯我独醒。袁宏道身上表现的这种局限性，也可以看作是禅学消极因素的反映。但他这样做，总还是要比那些与伪道学同流合污，与封建名教礼法为虎作伥的贪官、昏官高尚得多。

袁宏道借助于禅宗的反权威传统和禅学的独立思考精神，对禅、对现实发表了自己的独特见解，在同时代禅僧所

---

① 《且介亭杂文二集·招贴即扯》

不敢涉及的领域作出了自己的分析判断，其思想的主流是毋庸怀疑的。

二、晚明士大夫禅学的历史评价

宋代禅宗的繁荣很大程度上得力于官僚士大夫的参禅学佛。晚明时期，士大夫禅学进入又一高潮。这里，我们就晚明社会思潮为背景，对以袁宏道为代表的士大夫禅学作一初步评价。

明太祖因有少年学佛的基础，故对佛教内情深有所知，即位后，便在利用佛教的同时予以严肃整顿。明成祖则指责学佛者，说他们溺于祸福之说而简略奉先之礼。禅宗在明中叶以前，可以说是处境维艰，前景黯淡。对此，憨山德清曾深有感慨地说："自北迁之后，而禅道不彰。独讲演一宗，集于大都，而江南法道，日渐靡无闻焉"。[1]

明代禅宗的转机，应以万历为标志。晚明"四大高僧"的涌现不是偶然现象，它是一大批文人士大夫响应和支持的结果。明人王元翰记述当时佛教界的状况说：

> 其时京师学道人如林。善知识则有达观、朗目、憨山、月川、雪浪、隐庵、清虚、愚庵诸公；宰官则有黄慎轩、李卓吾、袁中郎、袁小修、王性海、段幻然、陶

---

[1]《憨山老人梦游集·雪浪法师恩公中兴法道传》。

石篑、蔡五岳、陶不退、蔡承植诸君。声气相求，承盖相合。①

所谓“声气相求，函盖相合”。如实地反映了僧侣与士大夫之间的密切联系。以“四大高僧”为首的佛教界，或以禅学接引学者，或以西方直指化诱后进，深得士大夫信赖；而士大夫的学问和见解同样也吸引着不少僧侣，影响着丛林风貌。袾宏弟子不下数千人，其中居士多于僧众，士大夫如宋应昌、陆光祖、张元、冯梦祯、陶望龄、赵贞吉、唐宜之、王性海等都曾受他影响。真可走南闯北，广交社会人士，与汤显祖、焦竑、袁宏道、董其昌、陶望龄等都友好相处，陆光祖、冯梦祯、瞿汝稷、王肯堂等也都向他问道。德清门下士大夫则有汪德玉、吴应宾、钱谦益、董其昌、屠赤水等人。智旭门下有程季清、严敏卿、陶望龄等人。此外，禅僧法藏、元来、元贤等门下也分别有一批士大夫追随者。如元来“遍坐名刹，为世仰止”，“是时，缙绅先生云集景附”，“学士大夫、文学布衣，礼足求戒者，动至数万”。②

由于士大夫与禅僧内外呼应，相互标榜，从而使晚明禅学一度呈现为“复兴”气象。但好景不长，不久便引起了各种势力的非议和排斥。万历二十三年（1595），德清以所谓私创寺院罪被遣戍雷州。三十年，李贽蒙难；三十一年，真可以“妖书”事被诬旨逮入都，愤死狱中。号称“二大教主”的李贽、真可相继被害致死，意味着晚明士大夫禅学已告一段落。

只有把袁宏道的禅学置于晚明士大夫禅学的潮流中，才

① 《凝翠集·与野愚和尚书》。

②刘日杲《博山和尚传》。见《无异元来禅师广录》卷三五。

能有效作出评价。

智旭在评论袁宏道禅学时，把公安三袁比作北宋三苏的后身，其中袁宏道相当于苏东坡，是明代最杰出的居士。他还说："佛门居士，唐梁肃、宋陈瓘、明袁宏道，盖未可轩轾也"。[①] 公安三兄弟均有参禅学佛之僻，而袁宏道为最；无论是他的禅学见解还是修养，都堪称当时士大夫禅学的上乘，具有很强的代表性。可惜他的文集因表现异端思想而不为清代学术所容，遭清廷禁毁，限制了它的流传；又因李贽狂肆，"倔强难化"，在思想界的巨大影响淡化了其弟子的作用，以轻清为特色的中郎禅学遂为人们长期忽视。

袁宏道不仅有高于时人的禅学素养，而且作为士大夫，他与禅僧、禅友们频繁往来，对活跃晚明士大夫禅学起过重要作用。万历二十五年（1597）游东南名胜后，他在给友人书中介绍了同游的僧、俗两界人物，说：

> 友则陶周望、公望、虞长孺、僧儒、王静虚，皆禅友也，然皆禅而诗；汪仲嘉、梅季豹、潘景升、方子公，皆诗友也，然皆诗而隽。就中唯周望与弟相终始，相依三月。僧则云栖、戒山、湛然、立玉。云栖古佛，戒山法主，湛然、立玉禅伯也。[②]

这批名单中，既有佛教界领袖，又有著名禅师，更有文人士大夫，袁宏道则俨然这次会游的盟主。万历二十六年（1598），袁宏道入京，与友人潘士藻、刘日升、黄辉、陶望龄、顾天埈、李腾芳、吴用先、苏惟霖等在城西崇国寺结"蒲桃社"，参加的还有方子公、江进之、钟君威、谢在杭等

---

① 《西方合论序》

② 《袁宏道集笺校》卷一一。《吴敦之》

人。次年，袁宏道告归，与其弟及一、二名僧共居于“柳浪”内“潜心道妙”。每及游览名胜，他总爱与禅僧、文人作伴，途中歇息于寺院。万历三十二年（1604），秋游德山，他与“衲子寒灰、冷云、雪照及居士张明教、小僧习之、弟小修”等为伴，沿途“与诸衲极谈，庆快无量”。①

晚明士大夫禅学是我国士大夫佛教运动的又一高潮，但它延续的时间较短，活动范围相对集中于商品经济较发达、市民斗争开展较早的江南地区。这一现象表明，它与当时整个思想界有着内在的、必然的联系，决不是孤立的偶然现象。

明代初年，“一宗朱子之书。令学者非五经、孔孟之书不读，非濂、洛、关、闽之学不讲。”② 但是，当时程朱学派内部已有某些变化，出现了心学因素。明代中叶起，社会矛盾加剧，土地高度集中，赋役加重，宦官专权，党争不息。在这一背景下，以“正人心”为口号的王氏心学迅速兴起。王守仁之后，王门各派一时兴起，心学乃盛极一时。

南宋陆九渊因不满于程朱之学的支离破碎,乃吸收禅宗的本体论、心性论和修养方法,建立起心学.他自称“虽不曾看释藏经教，然而《楞严》、《圆觉》、《维摩》等经则尝见之”。③ 故朱熹曾有陆学“本自禅学中来”④ 之讥。但由于陆氏处于当时理学思想环境中，因此他的心学仍不免有理学的痕迹。王守仁受禅宗的影响比先前任何哲学家都要深刻。他

---

① 《袁宏道集笺校》卷三六《游德山记》。

②陈鼎《东林列传》卷二。

③ 《陆九渊集》卷二。

④ 《晦庵先生文集》卷六三

不仅吸取禅宗本体论和心性说，而且还全面吸取禅宗思维方式，高度突出主体“心”的地位，并把“心”升华为“良知”，建立起以“良知”为核心的主体性哲学。

王守仁曾有过一段漫长的参禅学佛经历，他承认：“吾亦自幼笃志二氏，自谓既有所得，谓儒者为不足学。……大抵二氏之学，其妙与圣人只有毫厘之间。”① 又说：“臣亦窃尝学佛，最好尊信，自谓悟得蕴奥。后乃窥见圣道之大，始遂弃置其说”。② 王守仁一生为官所到之处，遍求佛刹，遍访禅师。他在对弟子的教学中，曾“令看《六祖坛经》，会其本来无物，不思善、不思恶，见本来面目，为直超上乘，以为合乎良知之至极”。③ 他的同时代人陈建认为，“阳明一生讲学，只是尊信达摩、慧能，只是欲合三教为一，无他伎俩”；“阳明于禅学卷舒运用熟矣。朱子尝谓陆子静却成一部禅，愚谓阳明亦一部禅矣”。④ 他在这里揭示了王守仁哲学与禅的内在联系。作为王氏后学的刘周宗曾说：“阳明子，人或以为近乎禅。即古之为佛者，释迦而已矣，一变而为五宗禅，再变而为阳明禅。”⑤ 虽然王守仁没有停留于禅宗的心性学说，但是禅宗的思想资料和思维方式在王学建立过程中所起的重要作用，已是公认的事实。

王守仁三十五岁时被谪贵州龙场，在政治生活的第一次挫折中，他从禅学那里找到了精神支柱。他自谓：“始知圣人

---

①《传习录》上

②《王文成公全书》卷九，《谏迎佛疏》。

③王绾《明道编》卷一。

④《学蔀通辨》续编下。

⑤《刘子全书》卷一九

之道，吾性自足，向之求理于事物者，误也”。[1] 又有题诗云：“险夷原不滞胸中，何异浮云过太空。夜静海涛三万里，月明飞锡下天风。”[2] 禅宗思想使他自信自强，胸中洒落，超越了荣辱得失。四十五岁之后的数年内，王守仁先后镇压了赣、闽农民起义，平定了宁王朱宸濠叛乱，功业显赫，但他相反因此而遭到一系列毁谤和诬陷，造成他政治生活中又一次严重挫折。通过自己的人生经历，他有所领悟，终于在五十岁时，完成了“致良知”之说。[3] 他在给邹守益的书信中写道：“近来信得‘致良知’三字，真圣门正法眼藏。往年尚疑未尽，今自多事以来，只此良知无不具足”。[4] 他又说：“某于此些良知之说，从百死千难中得来，不得已与人一一说尽。只恐学者得之，容易把作一种光景玩弄，不实落用功，负此知耳”。[5]此后，他便以“致良知”为核心，展开他的思想。

“致良知”学说与禅宗的“明心见性”思想有着千丝万缕的联系。“致知”二字本来出自《大学》，但王守仁把它禅学化，称作“圣教的正法眼藏”，“学者究竟的话头”。他认为，“良知人人皆有”，致良知便可以作圣成贤，是故“人皆可以为尧舜”。“良知”在这里实际上成为“佛性”、“如来藏”的代名词。真如佛性既然可以于一念中悟见，则良知也可于刹那间获

---

① 《年谱》三十七岁。

② 《年谱》。三十六岁。

③关于“致良知”，早在王氏四十一岁与徐爱谈话时已经涉及；两年后，在与弟子讲学时又提出。但专主致良知，则当始于五十岁（1521）。参考邓艾民《王守仁的一生》，见《燕园论学集》北京大学出版社，1984年，第391页。

④⑤ 《年谱》五十岁

得。所以他说:“人若知这良知诀窍，随他多少邪思妄念，这里一觉都自消融。真个是灵丹一粒，点铁成金”。[1]

“致良知”学说在思想史的地位，在于重新确立人的意识主体。王守仁说:“心者，身之主也;而心之虚灵明觉，即所谓本然之良知也”。[2]具有“虚灵明觉”性质的“心”便是“良知”，它起着主宰自身的作用，担当着主体的角色。王守仁认为，学问的根本就在于对自心良知的体认，就在于“致良知”。通过这种体认，久久成熟后,“人己内外，一齐俱透”。[3]这一“致良知”，实际上就是主体本质的自我实现。他的《示诸生三首》之一写道:

> 尔身各各自天真，不用求人更问人。但致良知成德业，谩从故纸费精神。乾坤是易原非画，心性何形得有尘。莫道先生学禅语，此言端的为君陈。[4]

因此,“致良知”又是理想人格实现的途径。这一理想人格的基本特征是强调主体自信自强，反对崇拜外在偶象。他说:“圣人气象由何认得?自己良知原与圣人一般。若体得自己良知明白，即圣人气象不在圣人而在我矣”。[5]他承认，这是接受了禅学自力原则的启发(“学禅语”)。

在禅宗那里，认识的主体是心性，它“自有本觉性”，本具“菩提般若之知”，能“自作自成佛道”;认识的对象是真如、佛性，它是宇宙本体，最高存在。但禅宗为了论证“顿悟”的现实性，把主体的自心本性等同于客体的真如佛性，所谓“一切万法，尽在自身心中;何不从于自心，顿现真如

---

①②③《传习录》下。

④《王文成公全书》卷二O

⑤《传习录》中

本性”。这种认识主体与认识对象的同一性，决定了禅宗的认识活动必然是主体的自我反思。对此，王守仁说：“心学何由而复明乎？夫禅之学与圣人之学，皆求尽其心也，亦相去毫厘耳”。[①] 这就是说，他的学说与禅学在思维方式上是一致的，两者“皆求尽其心”，故相去仅毫厘。与此同时，建立于这种思维方式上的理想人格实现，王守仁也很大程度上得益于禅学。他指出，既然人人都有良知，而良知就是圣人之为“圣”的本质，那么人人就都能成为圣人。他对弟子说：“人胸中各有个圣人，只自信不及，都自埋倒了”。一日，有弟子出游归，王守仁问他：“游何见？”答曰：“见满街人都是圣人”。王守仁接着说：“你看满街人是圣人，满街人倒看你是圣人”。[②] 这种启发式教育几乎是唐末五代禅师接引弟子的翻版，只是没有使用棒喝而已。他们都教人建立自信，或视自己与诸佛平等，或视自己与圣人不二。

王守仁“良知”主体学说的确立，是明代思想界一大变革。它之所以风靡一时，是因为在这一思想体系中含有合理的因素，适应了时人的心理需求。他的以自心而不以孔孟及程朱为是非标准的主张，为某些进步学者反对圣贤偶像、反对封建礼教的异端思想提供了理论资料。王守仁之后，明代思想界由沉闷而趋于活泼，由保守而转向革新；历史的、陈腐的传统受到怀疑，旧的观念遭到冲击。沿着“良知”说开辟的道路，晚明一大批具有个性特色的人物纷纷登上历史舞台。

王守仁的哲学在程朱理学的禁区闯出一条新路，他的思

---

① 《王文成公全书》卷七。《重修山阴县学记》。

② 《传习录》下。

想武器之一是禅学。王守仁与禅宗一样，追求一种超脱的人生境界，向往人格的自由和独立。禅宗的成佛作祖，既是主体摆脱尘世烦恼后的永恒和谐境界，又是主体超越现实分别后的无差别境界，还是主体摆脱外在束缚后的独立自由境界。王守仁在饱经人生挫折后，由深刻的反思中觉悟“良知”，此后便达到“得失荣辱，皆能超脱”① 境界，朝着精神自由和人格独立的方向进取。他自豪地宣称：

> 我在南都以前，尚有些子乡愿的意思在。我今信得这良知，真是真非，信乎行去，更不着些覆藏。我今才做得个狂者的胸次，使天下之人都说我行不掩言也罢。②

所谓愿做“狂者”而不愿做“乡愿”，表明他崇尚独立人格，向往自由境界。为此，他对曾点那种自由独立、超逸旷达的人生情趣颇感兴趣，以至时有“归隐之图”，与弟子辈“就云霞，依泉石，追濂洛之遗风，求孔颜之真趣，洒然而乐，超然而游”。③

然而，王守仁的学说毕竟是入世的哲学，而不是出世的禅学。为了实践他“成圣作贤”这一人生抱负，他明确指出，佛教出世主义与儒家传统伦理观念相去甚远，“所以不可治天下”。又认为，禅学逃避现实，潜心个体心性修养，目的“只是成就他一个私已的心”，这也与他重视世上磨炼、建功立业的人生态度、政治抱负有矛盾。所以他曾一再批评和反对禅学。禅宗虽然注意到了主体的自主性、独立性，但由于缺乏社会责任感，因而它的主体的品格不够健全。程朱理学将伦理本体化，“天理”剥夺了独立人格，由禅宗所表达的主体

---

①② 《传习录》下。

③ 《王文成公全书》卷七，《别三子序》

地位自宋代起也随之下降。陆九渊在理学统治的环境中，通过禅学研究，重新发现意识主体，提出了对自我的尊重．他反复强调“自立自重”、“自作主宰”、“发明本心”，在当时思想界具有积极意义。王学在陆学的基础上，吸取禅学重视意识主体能动性的贡献，克服了它缺乏社会责任感的人生态度。

王守仁的“致良知”学说，不仅受到陷于思想苦闷的文人士大夫响应，同时也获得佛教僧侣们的欢迎。智旭曾予王学高度赞赏，他写道：“王阳明超汉宋诸儒，直接孔颜心学。一生示人，唯有致良知三字。良知者，性德灵明之体”。[①] 故而“继阳明起诸大儒无不醉心佛乘”。[②] 真可、德清等名僧还以阳明心学为武器，抨击程朱理学教条。

王守仁弟子王艮所创立的“泰州学派”，发展王学精神，突出意识主体的独立性和自主性。黄宗羲指出，王学因泰州等而风行天下，泰州之后颜山农、何心隐一派，“非名教所能羁络”，“诸公掀翻天地，前不见古人，后不见来者。释氏一棒一喝，当机横行，放下拄杖，便如愚人一般。诸公赤身担当，无有放下时节”。[③] 泰州学派与禅学关系更深，故常受“狂禅”之讥。从理学教条下挣扎出来的晚明杰出人物，无一不受王守仁“良知”学说影响，或成为王氏后学，或成为泰州传人，或别开生面。凡徐渭之达，王艮之怪，何心隐之侠，李贽之狂，袁宏道之放，钟惺之僻，无不体现为个性解放和人格独立的强烈愿望。真可曾以李贽为例，高度评价这种执着的时代性格，他说：

---

① 《灵峰宗论》卷四《陈子法名真郎法号自昭说》。

② 《灵峰宗论》卷四《阅阳明全集毕偶书二则》

③ 《明儒学案》卷三二，《泰州学案》一。

比见学佛缁白，骨节不甚硬，稍触逆境，即如野狐变人作怪，一闻犬声，故体顿复，犬始知其是狐，敢恣口咬之；倘人形尚存，犬决不咬。惟卓吾非狐变之人也，故不须犬吠，遂尔自刎。[①]

尽管《明儒学案》有意将李贽拒之于泰州学派之外，但事实上李贽与泰州学派毕竟有着本质联系。袁宏道终生以李贽为师，同时又与泰州学派中的管志道、潘士藻、陶望龄、焦竑等学者有较深交往。[②] 这些学者，既是士大夫禅学的支持者，则自然与李贽、袁宏道意气相投，活跃着当时士大夫禅学的舞台。

以袁宏道为代表的晚明士大夫禅学，无疑是当时整个社会思潮下的产物。究实而言，它的源头在王守仁的"良知"学说，而直接导向则当归于泰州学派。陶望龄指出："今之学佛者，皆因'良知'二字诱之也"。[③] 近人张汝钊先生也说：万历年间，唯有禅、净二宗，尚有"中兴"迹象，原因之一，"李卓吾居士同时提倡禅宗于麻、黄间，而龙溪王氏、近溪罗氏、天台耿氏、石阳邓氏等，亦以禅宗而阐儒宗。袁中郎生当其时，自然耳濡目染，受到莫大的影响"。[④] 国外学者克里期廷·于·格林布莱特也指出，晚明居士佛教兴起的原因，"首先是王阳明学说的流行，尤其是后来的流派左翼王学（泰州学派）无疑在不小规模上促进了宗教和理论研究方面的个人主义和自由主义之风"。[⑤] 这些见解对我们考察晚明

---

① 《答于中甫书》。

②参考任访秋《袁中郎研究》，上海古籍出版社，1983年，第44——50页。

③ 《歇庵集》卷一六，《辛丑入都寄君奭弟书》。

④ 《袁中郎的佛学思想》见《袁宏道集笺校》。附录三。

⑤ 《袾宏和晚明居士佛教》

士大夫禅学很有价值。

李贽在北京任职期间，曾研读王守仁著作。调任南京后，他会见过王守仁的弟子王畿和泰州学派的罗汝芳，并拜泰州学派创始者王艮的儿子王襞为师，还结识了焦竑、耿定理等人。万历五年（1577），李贽任云南姚安知府，结交了一些僧侣，"簿书有隙，即与参论虚玄。人皆怪之，公亦不顾"。[1] 他自谓"既无家累，又断俗缘；参求乘理，极其超悟；剔肤见骨，迥绝理路"。[2]晚年弃官，隐居麻城龙潭湖，更薙发去冠服，并把自己所居改为禅院，平日与僧无念等谈经论法，俨然出家者。

李贽的思想充满着入世与出世的矛盾。他晚年在芝佛院曾写下一份《豫约》，其中有《感慨平生》一节，自述"余唯以不受管束之故，受尽磨难，一生坎坷"；"余唯以不肯受人管束之故，然后落发，又岂容易哉！"虽然过着隐者的生活，但于世事仍有火热的心肠。身在禅院，但仍供奉着孔子；落了发，但仍留下胡须；自称和尚，但仍食酒肉。李贽的上述思想矛盾，是阳明心学发展的必然结果，也是当时社会危机和经济变动的必然产物。李贽所生活的嘉靖（1522——1566）、万历（1573——1620）时期，在一些地区和行业（尤其东南地区的纺织业）中，已开始出现资本主义性质的生产关系的萌芽，而明王朝的封建专制统治却严重地阻碍了这些新的经济因素的发展，这就使明代后期的社会矛盾及其斗争具有新的特点。李贽出身于世代经商的家庭，对新兴的商人、市民阶层充满了同情，欣赏"力田作者"、"作生意者"的言行一致。因他对伪道学的虚伪展开针锋相对的斗争，从

---

①②袁中道《李温陵传》。

而被攻击为“异端之尤”。其实，李贽身上所表现的“异端”在当时已不是个别现象，而他思想中的入世与出世的矛盾也不是孤立的情况。袁宏道等人便是他的同道，只是未曾走上极端。李贽虽然削发，但他毕竟未能抛却世事，了却尘缘，所以他不是道地的僧侣，本质上仍然是士大夫学佛者。李贽在禅学上的一大贡献，便是他以对现实的批判鼓舞了晚明士大夫禅者。

据李贽自陈，他在读到王守仁书后，“乃知得道真人不死，实与真佛、真仙同，虽倔强，不得不信之矣”。① 这表明，王氏的“良知”说与他的思想发生了共鸣。后来他学佛，又发现这一“良知”说与佛教所说一致，他说：“阳明先生曰：满街皆圣人。佛氏亦曰：即心即佛，人人是佛。夫惟人人之皆圣人也，是以圣人无别不容己道理可以示人也”。② 在这一认识的基础上，李贽结合阳明的“良知”说和禅学的“佛性”论，提出了他著名的“童心”说：“童心者，真心也”。“夫童心者，绝假纯真，最初一念之本心也。若失却童心，便失却真心；失却真心，便失却真人”。③ 这一“绝假纯真”的童心，系没有受世俗义理之学熏染的“真心”，但它因受伪道学的用心加工而失却其真。李贽要求恢复“童心”，唤起“最初一念”的觉醒，含有在封建礼教下的个性自觉的意义。

李贽的“童心”说，以“绝假纯直”为特色，指向“最初一念之本心”，其实质也就是禅宗“平常心”的继承。因此，他接过禅宗反权威、反传统的武器，以“天真自然”、“立处即

① 《王阳明先生道学钞》附《王阳明先生年谱后》。

② 《焚书》卷一、《答耿司寇》。

③ 《焚书》卷三、《童心说》。

真”的禅学佛性论，反对当时的理学专制统治。他以禅者蔑视一切的大无畏气概，从“童心”出发，无情揭露了封建官方御用学者“以假言蔽真”，“阳为道学，阴为富贵；被服儒雅，行若狗彘”[①] 的虚伪性和欺骗性。李贽的一生，可以说是与传统势力战斗不息的一生。在《观音问》中他写道：

> 杨慈湖先生谓大悟一十八遍，小悟不记其数，故慈湖于宋儒中独谓第一了手好汉，以屡疑而屡悟也。学人不疑，是谓大病。唯其疑而屡破，故破疑即是悟。[②]

因疑而得悟，这是公案禅的基本原则。李贽称赞杨简的禅学修养，突出“疑”对禅悟的重要意义，但这里所说的“疑”，不只局限于禅学方面，而更实有所指。

李贽对袁宏道的影响是多方面的。任访秋先生《袁中郎研究》一书，曾概括为如下数点：论人情必有所寄；论学道与世事无碍；论苦乐的相因；论学须善疑;论经典不过为圣人因病所发之药；论怕死为学道之本；论君子误国更甚于小人等。他特别指出：“除此之外，最重要的厥惟卓吾主张作学问要能独立，要有自我，……这样的要有自我，要能够自己站立起来的精神同态度，给中郎的影响最大。……惟其在性命之学上要自寻出路，所以他最鄙弃那些道学家”。[③] 这些概括可说是鞭辟入里。袁宏道作为当时士大夫禅学的代表，无论在个人品格上还是社会影响上，都是同时代一些禅僧所达不到的。他通过禅学，不仅致力于恢复自信、自力、自悟原则，发挥意识主体的能动性，表达人性自由和个性解放的

---

① 《续焚书》卷二、《三教归儒说》。

② 《焚书》卷四。

③ 《袁中郎研究》，页四四。

要求；而且还面对现实，关心世事，对封建礼教和专制政治展开毫不留情的揭露和批判。

阳明心学的发展，造成泰州学派一些人的不受“羁络”以及李贽的“狂肆”；李贽的自由独立人格追求又影响了袁宏道的人生态度。因此，笔者认为，晚明士大夫禅学完全可以作为阳明心学展开的一个方面来对待。袁宏道自己也认为，他的禅学，既以李贽为师，又视王守仁为“真脉络”、罗汝芳为“真佛子”。他说：

> 宋时君子腐小人不腐，今代君子小人多腐。故仆谓当代可掩前古者，惟阳明一派良知学问而已。[①]
>
> 白、苏、张、杨，真格式也；阳明、近溪，真脉络也。[②]
>
> 近溪少年，亦是撇清务外之人，故已登进士，犹为僧肩行李；已行取，犹匿山中。后来经百番锻炼，避之如毒蛇，仇之如怨贼，而后返吾故吾。故吾出，而真圣贤真佛子出矣。[③]

罗汝芳（号近溪），学于颜钧，为王艮再传弟子、泰州学派传人。黄宗羲认为，他的“浑沦顺适者，正是佛法一切现成”；他的教学方式更与禅宗相似，“真得祖师之精者”。[④] 袁宏道之所以如此推崇罗汝芳，将他与王守仁相提并论，主要是因为他提倡儒禅结合的“赤子之心”说。这“赤子之心”也就是“故吾”，“故吾出，而真圣贤真佛子出”。它对后来李贽“童

① 《袁宏道集笺校》卷二一、《答梅客生》。

② 《袁宏道集笺校》卷四三、《答陶周望》。

③ 《袁宏道集笺校》卷四三、《与陶周望论学书》。

④ 《明儒学案》卷三四、《泰州学案》三。

心"说的形成不会没有影响，而袁宏道"任吾真率"、"从自己胸臆流出"的"性灵"说也必然受其启发。

李贽、袁宏道等人是封建社会开始解体时期的地主阶级知识分子。广大农民群众和新兴市民阶层所掀起的反封建浪潮，强烈地冲击着腐朽的封建统治基础，促使部分头脑比较清醒的知识分子在思想上动摇、转化。他们借阳明心学中的积极因素，配合禅学中人性自由的主张，演出了一幕轰轰烈烈的反潮流悲剧。与宋代士大夫禅学相比，晚明士大夫禅学具有明显的进步意义。

虽然宋代士大夫禅学也曾从一个侧面反映了我国封建社会前后转换时期的政治经济生活的真实面貌，但是，更多地它以消极观望和等待的态度去迎接这种转变，很少见到对当时社会现实的有力揭露和抨击。宋代士大夫禅学的基本倾向是逃避现实。面对山河破碎的政治局面，每下愈况的社会风气，他们借参禅之名，或自我麻醉、消磨时光，或玩世不恭、放浪形骸。他们所提倡的儒、释融合和三教合一论，在客观上支持了程朱理学的成熟。

晚明士大夫禅学虽也有不少消极的因素，但它的主流则是积极的、批判的。他们以禅学心性论为武器，铸成反潮流的叛逆性格，视程朱理学为桎梏，以衙门官府为牢笼，蔑视名教礼法，批判朝廷苛政，关心民间疾苦。袁宏道因人世污浊，官场腐朽，愤然不屑与一般俗吏为伍，此举既有别于同时代高官厚禄而又自鸣清高的伪道学，又不同于宋代借参禅之名而逃避现实的士大夫。袁中道指出，中郎"谓凤凰不与凡鸟共巢，麒麟不共凡马同枥。大丈夫当独往独来，自舒其

逸耳。岂可逐世啼笑，听人穿鼻络首”。[1] 佛学在晚明是思想界的一个自由天地，以禅学形式表述个性解放的主张无可厚非。李贽曾自诉“其胸中有如许无状可怪之事，其喉间有如许欲吐而不敢吐之物，其口头又时时有许多欲语而莫可以告语之处”。[2] 只因胸中积闷深久，难以自制，乃决意“好为警世骇俗之论，务反宋儒道学之说”。[3] 又因愤世嫉俗，对伪道学忍无可忍而托足于禅学，以“童心”说为个性自觉的出发，摆开“堂堂之阵”,“举起“正正之旗”，自称“正兵在我”，“日与世交战而不败”。[4] 其精神可敬可佩。他们的思想和行为虽然没有造成全国范围内批判程朱理学的新形势，但毕竟撒下了“异端”的种子，触发了明清之际一批思想家们“别开生面”的理论展开。质言之，宋代士大夫禅学促成和维护了理学，对封建统治起了巩固的作用；晚明士大夫禅学则揭露和抨击了理学的虚伪性和腐朽性，对封建传统起着瓦解的作用，具有思想的启蒙意义。

---

① 《中郎先生行状》。

② 《焚书》卷三、《杂说》。

③沈瓒《近事丛残》评李贽语。

④ 《续焚书》卷一、《与周友山》。

清代禅宗思想述略

一、雍正及其《御选语录》

与明代中晚期心学的兴起、衰落一样，晚明士大夫禅学经受了类似的历史命运的安排。阳明心学主观上曾试图通过“良知”说“破山中贼”，给日益衰老的封建机体注射强心剂，但它不会成功，因为这一机体已经腐朽。晚明士大夫禅学则是重树佛教形象的又一尝试，它虽曾风靡一时，但终究也未能将使命贯彻到底。

清代前期和中期，理学有回光返照的迹象，统治者为了加强思想钳制，使程朱理学重新登上了宗主之位，顺治三年(1646)，清廷颁布《科场条例》，规定科举考试内容以程朱理学对儒家经典的诠释为依据。康熙更是“夙好程朱，深谈性理”。[1] 陆陇其说：“今之论学者无他，亦宗朱子而已。宗朱子为正学，不宗朱子即非正学。”[2] 在以程朱理学为基本统治思想的前提下，清统治者对佛教充分利用，不仅给予藏

---

①昭梿：《啸亭杂录》。

②唐鉴：《清学案小识》卷一。

传佛教以特殊地位，而且也十分重视汉地佛教。

清世祖顺治在他短暂的一生中，与佛教禅宗结下了不解之缘。顺治十四年（1657），他召京西海会寺禅僧憨璞性聪入禁庭说法，赐号“明觉禅师”。顺治十五年、十七年，他又先后召禅僧玉林通琇入京说法，于内庭问道，赐号“大觉普济禅师”，并赐紫衣、金印。顺治十六年，他还曾召禅僧木陈道忞入京，频致问候，赐号“弘觉禅师”。昭梿《啸亭杂录》卷一载顺治帝善与禅师论禅之事，云：

> 章皇帝冲龄践祚，博览书史，无不贯通。其于禅语，尤为阐悟。尝召玉林、木陈二和尚入京，命驻万善殿。机务之暇，时相过访，与二师谈论禅机，皆彻通大乘。

禅僧纪荫也曾称颂顺治帝的禅学修养说：

> 帝驭金轮，诞膺天命；智周万机，道融一贯；虚怀好问，念切死生。座右大书“莫道老来方学道，孤坟尽是少年人”之句，以自警惕。与宗门耆旧、法苑禅学相见，不令称臣致拜，从容咨访，握手温颜，情逾师友。因马蹶而知解顿忘，闻雨声而得大自在，真承愿而来，不忘灵山付嘱者也。①

玉林通琇后来再次受召之京，顺治帝命他选千五百僧从之受戒，并尊之为“国师”；通琇则为顺治帝取法名“行痴”。故顺治帝凡请禅师说戒之类的御札，都自称“弟子某某”，即其玺书也有“痴道人”之称；凡师弟子，则均以“法兄”、“师兄”相称。

因顺治有禅学之好，故他的去世后来成为清初一大疑

① 《宗统编年》卷三二。

案。或以为顺治在其爱妃董氏死后，因不胜悲痛而入五台山（一说为京西天台寺）出家。陈垣先生对此已有精详考证，故不作赘述。

清圣祖康熙在位期间，曾多次巡游江南，几乎每次都参礼佛寺，延见禅僧，赐额题辞。禅僧纪荫说，康熙帝南巡"有旷古难逢者五事"，其中之一是使"山林法席，均荷恩光。"[①]《宗统编年》一书即系受康熙之命而撰。根据康熙夙好程朱、崇奉理学的特点，该书突出表现三教（尤其是儒佛）融合的思想和世间出世间统一的观念。其卷首"总论"云：

> 佛之所谓自觉，儒之所谓明明德也；佛之所谓觉也，儒之所谓亲民也；佛之觉行圆满，儒之在止于至善也：佛儒之修证同也。佛之清净法身，即天命之性也；佛之圆满报身，即率性之道也；佛之千百亿化身，即修道之教也。

其卷首"别问"又云：

> 儒教圣人，盖世间之佛也，佛盖出世间之圣人也。人在世间，尽圣人之道，尚何处而非佛哉？人出世间，尽佛之道，尚何处而非圣人哉？此心原一体也，此道斯一贯焉。

清世宗雍正少年时即博通群书，常与禅僧往来，自号"圆明居士"，并自集谈禅语录及诗文为《圆明居士语录》。登帝位后，他又与当时一些著名禅僧及亲王大臣谈论禅学，并集成所谓《当今法会》一书。

雍正的禅学修养，集中反映在他自编的十九卷《御选语

---

① 《宗统编年》卷三二。

录》以及为这些语录分别撰写的二十余篇序文中。在“总序”中，他以禅门宗匠自居，说，对于禅学，“朕深明此事，不惜话堕，逐一指明”。在他看来，当时佛教界已无一人懂得禅学，必须由这位俗世之主来“逐一指明”。他又说，在当时形势下，这是不得已的：

> 朕膺元后父母之任，并非开堂秉拂之人，欲期民物之安，惟循周孔之辙。所以御极以来，十年未谈禅宗。但念人天慧命，佛祖别传，拼双眉拖地，以悟众生；留无上金丹，以起枯朽。岂得任彼邪魔瞎其正眼，鼓诸涂毒，灭尽妙心？朕实有不得不言，不忍不言者。

作为世俗的皇帝，他不仅要根据儒家的学说来治理天下，统治人民，而且也有义务解释佛教教义，“以悟众生”、“以起枯朽”。这表明他要以儒为主、副之以释，共治天下。

雍正以他的自负和专断，自谓他的禅学修养决不在古人之下，“今见昔人之语，与朕之所言，多不约而暗符，无心而自合。圆音如是，不禁哑然”。[①] 他宣称：

> 朕二十余年来，于本分少得相应。于藩邸时，颇阅今时禅侣伎俩，大抵不过如是。尝于此作游戏三昧。巍巍堂堂者，折其头角；窃窃沈沈者，碎其窟窠。出泥牛于海心，载之片叶；骤玉麟于天上，控以单丝。机辨纷驰，遇者尽屈于句下，方之于古，朕实不后于人。[②]

在此同时，他对当时禅界展开了严厉的抨击：

> 朕意禅宗莫盛于今日，亦莫衰于今日。直省刹寺棋布，开堂秉拂者不可胜计，固莫盛于今日也。然天下宗

---

① 《御选语录·圆明居士编自序》。

② 《御选语录·历代禅师后集前序》

徒，不特透得向上一关者罕有其人，即能破本参、具正知见者亦不多得……甚至名利熏心，造大妄语，动称悟道，喝佛骂祖，不重戒律，彼此相欺，卖拂卖衣，同于市井。将佛祖之慧命，作世谛之人情；虽窃有佛祖儿孙之名，并无人天师范之实。①

近代宗徒，动辄拾取他人涕唾，陈烂葛藤。串合弥缝，偷作自己法语；灾梨祸枣，诳惑人家男女。其口头实能滑利者，便鸣钟击板，竖指擎拳；彼建立则我扫荡，彼扫荡则我建立，各出妄见争持，大家一场懡㦬。礼拜者作出身之活路，棒喝者成漂堕之黑风。②

自宋代文字禅盛行以后，许多禅师热衷于搞文字把戏，各类《语录》陈陈相因。所以雍正又指出，一般好为名利的禅师，“平素一无所事，吃得饭饱，长连床上，三三五五，握管伸张，商量作一部好《语录》垂后。纵使句句如初祖所说，亦乃馊羹馊饭，与灵觉有何交涉？”③

然而，如果我们仔细阅读《御选语录》，可以看出，雍正的禅学并无高明之处，他所表达的禅机并没有超越历代祖师的水准，大抵也只是明清时期祖师语录的翻版。比如，他认为，禅虽分为五家，但宗旨均归曹溪一脉；他同样强调禅教一致和禅净合一；进而在儒释道关系上，倡导三教“异用而同体”。④《御选语录》给予永明延寿和云栖袾宏以特殊地位，主要原因是他们都重视融合思想。他说，披阅采录延寿的著述，“真所谓明逾晓日，高越太清。如鼓师子弦，众响俱绝；如发摩尼宝，五色生光。信为曹溪后第一人，超出历代

①④《御选语录》卷一二、《御制拣魔辨异录上谕》。

②③《御选语录·历代禅师后集后序》

大善知识者”。认为，《万善同归集》一书，“自师证明，方知大小齐观，宗教一贯。”[①]袾宏的融合思想，是延寿的继承和发展，雍正对此深表满意，说：

> 其所著《云栖法汇》一书，于本分虽非彻底圆通之论，然而已皆正知正见之说。朕欲表是净土一门，使学人宴坐水月道场，不致歧而视之，误谤般若。[②]

由此看来，雍正的禅学，与当时流行的净土信仰紧密联系在一起。他不仅重视“宗教之合一”，而且强调“净土之旨，又岂有二？”[③]在《御选语录·总序》中，他特别提出净土法门，令人由此深入，说：

> 至于净土法门，虽与禅宗似无交涉，但念佛何碍参禅。果真深达性海之禅人，净业正可以兼修，于焉随喜真如，圆证妙果。……兼此净土一门，使未了证者，建菩提道场；已了证者，为妙觉果海途路之助。

晚明士大夫禅学消沉之后，袾宏、智旭等人所宣传的净土往生思想在佛教界影响日益扩大。雍正提倡禅净合一，既表达了他对佛教这一局面的肯定，也反映了他的禅学的真实目的。质言之，通过他亲自“开堂说法”，是要禅僧严格按照他的政治要求，开展丛林佛教。在《当今法会》编的序中，雍正写道：古今禅侣，“谈空说妙者似粟如麻，而了悟自心者凤毛麟角”，而今王大臣“于半载之间，略经朕之提示，遂得如许人一时大彻”。他们之所以能在“未及半载”之间“彻底洞明”，主要得力于他的“提示”；这种所谓“提示”，值得令人怀疑。对此，我们从《御选语录》的编选、评论诸方面略作

---

① 《御选语录·永明编序》。

②③ 《御选语录·莲池编序》。

考察。

《御选语录》共十九卷，其中前十一卷为“正集”，编入了僧肇、玄觉、寒山、拾得、灵祐、慧寂、从谂、文偃、延寿、重显、克勤、通琇、行森十三僧人的“语录”及道教祖师张伯端的“语录”。作为主体部分的禅宗“语录”，没有传统六代祖师的地位，却把禅宗以外的僧人置于显著位置；对于人所共知的禅门五家，他也只选入了沩仰、云门两家，而把临济、法眼、曹洞排斥在外。这种编选不仅十分主观，而且别有用意。其用意之一，是要使封建专制政治和理学伦理原则贯彻于禅学。

雍正认为，沩仰、云门两家之所以入选，是因为它们的思想和风格正合他的心意。他在《沩山仰山编序》中说：

> 夫佛祖代代相承，称为父子，虽曰假世间之名教，表出世之真传，然大死大活而慧命斯续，视属毛离里而四大和合者，一为生身，一为无生身，同是实际，本非引喻也。……莫非父子也；而其中父子济美，以沩仰为最。当日提唱一声，啐啄一时，同禀法王之正令，共现琉璃之金身。一堂两琴，鼓宫而宫应，鼓商而商应；一奁两镜，胡来而皆胡，汉来而皆汉。无上妙旨，齐转金轮；一代法门，双标铜柱。盖沩山、仰山之父子，正同寒山、拾得之弟兄，于佛法中，如世间所云家庆人瑞矣。

沩仰家风有“父慈子孝，上令下从；尔欲吃饭，我便捧羹；尔欲渡江，我便撑船”① 之说，雍正的上述提法，无疑由此引申而来。沩仰思想“虽曰假世间之名教”，但“父子济美”乃

---

① 《人天眼目》卷四。

是事实，“本非引喻”。雍正编选沩仰语录，便要由此“以为天下后世宗徒劝”。至于云门，据雍正自述，“与朕实是大慈大悲”，见解及风格一致。

呵佛骂祖，在五家禅全盛时期具有反对传统佛教信仰的进步意义，无可厚非。但在雍正的禅学中，不仅未得一席之地，相反予以全面攻击。他写道：

> 丹霞烧木佛，观其语录，见地只止无心，实为狂参妄作。据丹霞之见，木佛之外，别无佛耶？若此，则子孙焚烧祖先牌，臣工毁弃帝王位，可乎？在丹霞以为除佛见，殊不知自堕铁围而不觉也。意在立奇扫相，而通身泥水，自不知也。①

可见，雍正的禅学是与他的政治理想联系在一起的。他并不在乎木佛被烧，但绝不容许“子孙焚烧祖先牌，臣工毁弃帝王位。”他又写道：

> 如德山鉴，平生语言都无可取，一味狂见恣肆。乃性音选《宗统一丝》，采其二条内，一条截去前后语言，专录其辱骂佛祖不堪之词，如市井无赖小人诟谇，实令人惊讶，不解其是何心行。②

他明确指出，这种状况是绝对无法容忍的，务必加以彻底清除：“释子既以佛祖为祖父，岂得信口讥诃？譬如家之逆子，国之逆臣，岂有不人神共嫉，天地不容者”。③更使他义愤填膺的，是当今一些禅师以临济、德山为榜样，大肆呵佛骂祖，其危害更深。他说：“近世宗徒，未踏门庭，先决堤岸，一腔私意，唯恐若不呵佛骂祖，则非宗门。……鸱鼠嗜粪，

① 《御选语录·历代禅师前集序》。
②③ 《御选语录·历代禅师后集后序》。

斯之谓也”。[1]在他看来，许多语录“不但非第一义，而且贻误后学，况与世理大相矛盾”。[2]他之所以研修禅学，则是要改变这一现状，使禅学忠实地为现实政治服务。为贯彻这一目的，他甚至公开规劝禅僧放弃禅修一途，投身科举场中，说：若为名利，何如耕农，作一孝弟力田之民；不然应试，作一科举文学之士？留此宗门以待真正发心参学之人，免致涂污佛祖之慧命”。[3]

基于上述目的，雍正对五家禅中的临济禅及其信徒予以最猛烈的抨击。他说：“去圣遥远，魔外益繁；不达佛心，妄参祖席；金山泥封，慧日云蔽。……又其下者，见个昭昭灵灵，便谓是无位真人，面门出入。扬眉瞬目，竖指擎拳；作识神之活计，张日下之孤灯；宝鱼目为明珠，觅旃檀于粪土。噙着铁丸，口称玉液”。[4]他举例说，像兴化存奖、风穴匡沼、大慧宗杲、觉范慧洪、高峰原妙等，“皆宗门中历代推为提持后学之宗匠。奈其机缘示语无一可入选者”。[5]对于大慧宗杲，雍正尤为苛求，指责不遗余力：

> 妙喜乃数百年望重海内之人，其《武库全录》，朕皆详细披阅。其示语机缘中，一无可取；其拈提古德处，亦间有透脱之论，而支离谬误处甚多。[6]
>
> 大慧杲误入谬论，丛林当为炯戒。况大慧杲既具如此眼目，所谈奇妙法何耶？所得英俊才谁耶？[7]

宗杲的禅学已如第十二章所述，他的“忠义之心”说在当时具

---

①③⑦《御选语录·历代禅师后集后序》。

②《御选语录·历代禅师前集序》。

④《御选语录·总序》。

⑤⑥《御选语录·历代禅师编前集序》。

有进步意义。虽然他的"看话禅"因受时代条件的制约而有不尽人意之处，但由此而体现的对禅的变革愿望却是真切的。雍正既以禅门宗匠自诩，却否认宗杲在禅学上的重要贡献，当然也值得深思。笔者以为，宗杲借禅学之名而提倡"忠义之心"，与雍正借禅学之名而要求禅僧做"忠臣"、"孝子"，形为相似，而实质完全对立。前者的宗旨在伸张民族大义，明辨正义和邪恶，反抗侵略，揭露奸佞；后者的目的则是要借政治力量，以帝王的权威来镇压民族反抗斗争，消除汉人反清意识。明亡以后，一批不甘为清朝臣子的遗民纷纷削发为僧，遁入禅门。他们虽然身在空门，心中却不免深怀故国幽思。雍正撰写《御制拣魔辨异录》，名义上为了辨明禅学之"邪"、"正"，实际上是为了贯彻他的政治意图。

在《拣魔辨异录》中，雍正不惜以帝王的身份，直接出面干预当时禅宗内部密云圆悟与汉月法藏的纷争。他明确站在圆悟一派立场上，对法藏一派严加鞑伐，反复辟驳。他认为，圆悟的《语录》，"其言句机用，单提向上，直接人心，乃契西来的意，得曹溪正脉"。而法藏之言，则"全迷本性，无知妄说。不但不知佛法宗旨，即其本师悟处，亦全未窥见。肆其臆诞，诳世惑人，此真外魔知见"。因而，对他们的著作，"若不剪除，则诸佛法眼，众生慧命，切关非细"。[①]于是，他颁下谕旨：

> 著将藏内有所藏、忍语录，并《五宗原》、《五宗救》等书，尽行毁板，僧徒不许私自收藏，有违旨隐匿者，发觉以不敬律论。……法藏一支所有宗徒，著直省

---

① 《御选语录》卷一二、《御制拣魔辨异录上谕》。

督抚详细查明，尽削去支派，永不许复入祖庭。①

这一谕旨表明，雍正着意要将文字狱移入禅界，把封建专制统治强加于出世禅僧。

在禅学上，法藏一系与宗杲思想有着较深的联系。法藏以看话禅接引弟子，并以喝骂著称；宗杲善用竹篦子说法，法藏加以重兴，每令禅僧看"竹篦话"；与士大夫的结合，曾是宗杲禅学的重要部分，法藏同样没有忽视。对法藏一系的上述思想和风格，雍正在"上谕"中作了不遗余力的排斥，并威胁说：

如法藏、弘忍辈，惟以结交士大夫，倚托势力，为保护法席计。士大夫中，喜负作家居士之名者，受其颟顸，互相标榜。

伊既希冀世荣，朕即投诸法网。其或本未自信，不过依样葫芦，既称禅徒，只得说法，正见魔见两皆不具者，闻朕此旨，当竭力领众结制坐香，勤求本分。或搞钟撤板，或拂指舍笠，重复加力参学，必期了证，毋再自欺误人。②

可见，雍正之所以对法藏一系深恶痛疾，是因为他们以宗杲禅学为榜样，深受士大夫欢迎，不利于清的统治。正如他所担忧的：

如魔藏之徒，攘佛法而坏佛法，乃内之外也。曹溪清派，何可容此浊流？况此魔说与魔子孙，流落人间，末学受其无穷之遗毒。③

陈垣先生早在《清初僧诤记》一书中指出，汉月法藏名义上是密云圆悟之子，但他并非得法于圆悟，且在禅学上有

①②③《御选语录》卷一二、《御制拣魔辨异录上谕》。

龃龉之处。更重要的是，法藏一系“门多忠义，亦易为不喜者生嗔”。[①] 的确，明末遗民怀故国之思者，纷纷相聚于法藏门下。如法藏弟子继起弘储，俗姓李，清兵入关后，每寄怀故国，思谋匡复，时人称颂他“真以忠孝作佛事者”，“以为足比宋之杲公，殆庶几焉”。[②] 徐枋《居易堂集》卷十九云：

> 吾师之以忠孝作佛事，可得闻乎？沧桑以来，二十八年，心之精微，口不能言，每临是讳，必素服焚香，北面挥涕，二十八年如一日。[③]

宗杲弘法婴难，窜谪梅阳，岭海瘴疠非人所居，而缁衲奔凑法席愈盛。弘储于顺治年间，亦曾误罹世网，几蹈不测，而无所辞避，故海内缁素翕然宗之。弘储弟子中著名者，有檗庵正志、月函南潜、大庾行韬等，也都是明末遗民。正志，俗名熊开元，以性格刚直而名闻天下，明亡后为僧；南潜俗名董说，于“辛卯之难，寺中星散”之时，“独负书策杖入山，以是尤为时所重”。[④] 行韬俗名赵庾，明亡后为僧，受弘储记莂；当弘储误罹世网时，他曾急切往救，不幸溺于水中。《居易堂集》卷十有文云：

> 癸巳秋，灵岩大和尚以《树泉集》属序于余。见其往还昕夕，率多遗民故老，而所谓流连风景，举目山河者，又多殷麦周禾之悲焉。此实唐宋以来诸大善知识中所绝无者也。余故特出箧中藏本，装潢成帙，致之座下，乞师即以忠孝之旨衍说大法，庶使毫端碧血，直为

---

① 《清初僧诤记》中华书局，1962年版，第62页。

②④ 《鲒埼亭集》卷一四《南岳和尚退翁第二碑》。

③转引自《清初僧诤记》第60页。

人天光明幢乎！①

灵岩，即弘储；徐氏父名汧，于清兵入关后投水而尽，故徐氏思想与法藏门下遗民僧颇为相似。法藏另一弟子具德弘礼派下也聚集了不少遗民，著名的如晦山戒显、仁庵济义等。戒显俗名王瀚，明亡后出家为僧，曾赋诗以赠陆世仪云："一别廿年久，归逢非偶然；头颅悲各异，肝胆喜同怜。劫火未应熄，浮生宁苟全；何时上庐岳，携手白云巅。"②虽投身空门，但心向故国，悲愤激烈。济义俗名张岐然，也于明亡后出家；当圆悟以师弟名分力压法藏时，弘忍作《五宗救》以为法藏辩护，其文大多出自于他。

黄宗羲曾指出："近年以来，士之志节者，多逃之释氏。"③遗民的逃禅，是要表明不仕的决心，以成其对明王朝的忠孝之志。士大夫既受儒学长期熏陶，若要彻底与世俗决裂，出家为僧，决非易事。清初遗民的逃禅，无疑是思想史上值得重视的一页。汉月法藏门下遗民会萃，声气相合，自然要引起统治者的疑虑，视之为异己。

透过雍正《御选语录》，我们不难看出，自大慧宗杲提倡"忠义之心"说之后，在与世俗的关系上，禅宗内部始终存在着两种倾向。宋统一以后，禅的主流表现为与世俗政治的妥协，对专制王权的屈服，同时展开禅教一致、禅净合一，三教调和活动。在这一主流的掩盖下，存在着一股潜流，它在大慧宗杲的旗帜下，显示出真正的"清流"本色。受晚明士大夫禅学影响，明末遗民通过禅学，表达了自己心迹，伸张

①转引自《清初僧诤记》，第52页。
②转引自《清初僧诤记》，第 18 页。
③《南雷文案》卷一〇，《七怪》。

的民族大义。

二、清代的临济禅和曹洞禅

清代禅宗，自顺治至乾隆为第一阶段。这一阶段，清朝国力强盛，加上帝王有意识提倡，因而临济和曹洞两家尚未完全消歇；西南滇黔地区因明朝覆亡，禅宗反而一时兴盛。①

清代临济宗出自密云圆悟和天隐圆修两派。圆悟（1566——1642）弟子有汉月法藏、破山海明、费隐通容、木陈道忞等。法藏（1573——1635）门下人才会聚，著名的有具德弘礼、继起弘储、谭吉弘忍等，江南地区一时禅风稍盛；因法藏开法于常熟三峰，故这一系有“三峰派”之称。《宗统编年》作者祥符云：

> 邓山、灵岩、灵隐，海内称佛、法、僧三宝。灵隐门庭甲天下，学众满数万指，不减南宋佛海时。具大方便，有大慧、圆悟不及施之手眼，至沉机骏发，则又度越于古云门。真刻唾回天，扬眉倒目，所谓弄大旗手者”。②

邓山指法藏，灵岩指弘储，灵隐指弘礼。由于他们的进取，

---

①参考《明季滇黔佛教考》，第29页。

②《宗统编年》卷三二。

“三峰派”在顺治、康熙年间，显示出相对的繁荣。弘礼（1600——1667）门下，有晦山戒显、三目智渊、硕揆原志等人；弘储（1606——1672）门下，则有金赋原直、楚奕原豫等人。弘储弟子月函南潜说：

吾先师灵岩储和尚，起而躬集大成，大机大用，如日月雷霆之在天下，奔走方内外之大豪杰。江山廖廓，礼乐森备，临济之道，至先师为极盛矣。①

但自雍正以后，因受政治势力的打击，“三峰派”由盛而衰。圆悟弟子破山海明（1596——1666）门下有丈雪通醉，这一系活跃于四川、贵州，自明亡以后绵延不绝。费隐通容（1593——1661）传弟子隐元隆琦、亘信行弥等。隆琦晚年应日僧逸然性融等人的邀请，东渡日本，开创日本黄檗宗。木陈道忞（1596——1674）继圆悟主持浙江天童寺，在入京受顺治赐号后，他便踌躇满志，一心为新王朝服务。这一派所走的道路与法藏一派有明显区别，章太炎所谓“托于无执著，故守节之志倾；托于无我慢，故羞恶之心沮”，② 大概便是这类禅僧的写照。道忞弟子有天岳本昼、旅庵本月、山晓本晰等，大多与新王朝关系密切。

天隐圆修（1575——1635）弟子有玉林通琇、箬庵通问等。通琇（1614——1675）在其师寂后继主法席，并于顺治年间多次奉诏入京，开堂结制。其大弟子茚溪行森同时受到隆遇。于是，师弟一时名重朝野，成为禅门显贵。

清代曹洞宗出自无明慧经、湛然圆澄两派。慧经

---

① 《宗统编年》卷三二。

② 《蓟汉昌言》卷三。

(1548——1618）弟子为无异元来、永觉元贤、晦台元镜等，于明末清初之际各振一方。元来（1575——1630）门人有宗宝道独、雪硐道奉、嵩乳道密等，分别传博山禅法于闽越、吴楚之间。道独（1599——1660）弟子有天然函昰、剩人函可等。函昰弟子众多，为南中僧望，明亡后遗民士子多从他披剃。函可在明亡后因投诗讥讽洪承畴而受迫害，充军沈阳，开法于千山。元贤（1578——1657）弟子为道霈继承福州鼓山法席，使曹洞禅在当时生色不少。元镜（1577——1630）传法于建阳东苑，门下出觉浪道盛。道盛之时，法系较为繁荣，"自是荷担大法，当仁不让"，"海内钜公名士，肩摩问道"。[①] 明遗民为僧者如竺庵大成、无可大智、啸峰大然，同岑大灯等均出自其门。

湛然圆澄（1561——1626）所传曹洞另一系，在清初势力较强，足以与临济宗圆悟一系抗衡。圆澄门下著名弟子有石雨明方、三宜明盂、瑞白明雪等。明方门下有远门净柱、位中净符。明盂门下有佷亭净挺、西遯净超、蔗庵净范，明雪门下有百愚净斯、破闇净灯。净灯传古樵智先，智先五世孙济舟澄洮在乾隆南下时奏对称旨，宠锡有加，于圆澄这一系的传承颇有贡献。

就禅学而言，清代临济宗可以道忞、通琇等人为代表。临济禅形式上仍以大慧宗杲提倡的公案禅为宗旨，实际上离开这一宗旨日益遥远。

玉林通琇在上堂示众中强调对高峰原妙看话禅的继承。他说：

---

① 《宗统编年》卷三二。

（高）峰后挂搭径山，忆着万法归一，一归何处话，疑情顿发，工夫成片。直得东西不辨，寝食俱忘；从朝至暮，从暮至朝；澄澄湛湛，卓卓巍巍；纯清绝点，一念万年；境寂人忘，如痴如兀。[①]

他赞颂高峰原妙看话禅，从“令看无字”做起，这是“何等知识，何等彻悟”！通过看“无”字，获得非同一般的“彻悟”：

彻悟本来正知正见者，道有不是有，道无不是无。道有也，纤尘不立；道无也，万象森罗。[②]

同时，通琇又以宗杲、原妙、明本等禅师的口吻，要求门下“真参”、“实悟”，“达向上关折”。何谓“真参”？他告诉弟子：

须参一句话头。一日不透一日参，一月不透一月参，一年不透一年参，一生不透一生参，今生不透来生参。永无退失，永无改变，方谓之谛当工夫。

既专为生死纯一参究，必待工穷力极时，至理彰、命根断，本来面目现，不疑生死，不疑古今。[③]

就看话禅的一般原则看，这些说法冠冕堂皇，毋庸指责。但就实际而言，通琇并未身体力行，表明他自己通过“真参”而获得“实悟”。[④]他一方面告诫士大夫“名不能忘不可以学道，利不能忘不可以学道”，[⑤]另一方面他自己却迷恋于世俗名利之争，为时人所痛斥。

在表明自己宗派立场的同时，通琇对曹洞思想展开抨击，他说：

---

①②《普济玉林国师语录》卷三。

③《普济玉林国师语录》卷三二。

④见郭朋《明清佛教》第四章第二节。

⑤《普济玉林国师语录》卷一〇。

高峰分明道，安邦定国，天下太平；一念无为，十方坐断。岂同外道妄休妄歇，忽然心身脱落，主人公都无，立去半炷香，又渐渐觉来，不可住著。……邪人说正法，正法亦邪。思以外道矫乱见，配合石头回互旨，谁知邪正终不容混。[1]

这显然是针对正觉以后的“默照禅”而言的。他既不赞同“妄休妄歇”的默照“外道”“邪禅”，而且也反对“偏正回互”的曹洞学说。但是，就在同一部《语录》中，他又反复申述，参究的重心在于静坐，应以静坐为根本。如说：“四威仪皆可参，要以坐为正；动静闲忙皆可参，要以闲静为正。……若坐时、闲静时得力，于行住卧及忙动时自然得力”。[2]

显而易见，在通琇的禅法思想中，存在着大量不能自圆其说的矛盾。为弥补这一缺憾，他有意识加以调和。如“始觉即合本觉”说便是一例。通琇提出，“若一见不再见，始觉即合本觉者，自然透脱无疑。否则虽云出格汉，尚难顿超，未免重疑。如世尊睹明星彻悟，昔年张无尽虽然是俗人，他一见便知，其立地处解道，始觉即合本觉”。[3]禅宗成立的重要理论依据是《起信论》的“本觉”说，“顿悟”学说的提出，源于心性“本觉”说；“始觉”是与“本觉”不同的佛学概念，由“始觉”不可能引导出禅宗“顿悟”。在禅法实践中，通琇不忘对现实政治生活的适应，与清朝统治者默契配合，而且他还要求士大夫顺受现实政治压迫。他说，士大夫须具足“三事”，方易于学道。这“三事”指“知有三世”、“知畏三世”、“知了三世”。他解释道：

---

①③《普济玉林国师语录》卷三。

②《普济玉林国师语录》卷二二。

一当安分顺受，二当防微杜渐。何以云安分顺受？今生仁而夭，贞而厉，皆系前生之因，无可怨尤。今生富而贪，寿而忍，皆感后世之果，无可侥幸。①

这就是说，士大夫学佛，首先要承认现实，安于现状，不作非分之想。为此，雍正后来曾深有感受地表彰通琇说：

朕览玉林琇父子之书，阐扬宗乘之妙旨，实能利人济世。如杲日在空，迷云顿净；如清钟响夜，幻梦旋消。惠当来龙象于无穷，媲从上佛祖而不愧。②

质言之，通琇的禅学与同时代遗民的禅学不可同日而语。

木陈道忞的禅学在调和论方面更胜于玉林通琇。他在答顺治问时，反复以儒释道的相合来说明佛教对新王朝有益无害。他认为，虽说老庄之学乃至孔孟之道与佛教"明心见性"说有所不同，但既然都说心性，根据佛祖"随机示现"，三者毕竟统一。③"随机示现"，在佛教主要指根据不同对象而说法，在禅宗则主要指针对不同根器加以启发。道忞将它运用于三教关系，很不严肃，它抹煞了临济宗的禅学标准，忽视了禅僧应具备的基本立场。

道忞的调和思想确实已远远超出禅学范围，他的《奏对机缘》载：

上携两学士至方丈，命学士王熙问：如何是三界唯心，万法唯识？师云：一字两头垂。上问：三教归一，一归何处？师云：大家在这里。

这是说，三教归一，最终归于当今皇上。他还明白无误地告

---

①《普济玉林国师语录》卷一〇。

②《御选语录·玉林苗溪编序》。

③见《奏对机缘》。

诉清统治者，既“蒙上恩遇”，便当尽君臣之道：“吾闻君子爱其所亲，敬其所尊,凡为臣若子，于君父之所重，疑莫不皆然”。① 因而，道忞的禅学，实无独立品格可言，它只是与清王朝合作的工具。《昭代丛书别集》载张潮跋《奏对机缘》有云：“大和尚上堂，师徒问答，皆预为选制，如优伶读脚本，临时演唱”。在不违背“君父”旨意的原则下,“臣子”按现实所需，借禅学术语，据既定程式，上堂串演一番，由弟子辈一一记录下来，便成“机缘”语句。《奏对机缘》，实无一语可以称道，倒是保存了大量取悦于君主的言论。试看：

上问：参禅悟后，人还有喜怒哀乐也？师云：逆之则怒，顺之则欢。上欣然。

上又问：如何做工夫，始得与此事相应？茆溪进云：皇上当谢绝诸缘，闭门静坐，饥来吃饭，困来打眠，如大死人相似始得。师曰：此语在我禅和家即得，皇上日应万机，若一日稍不励精，则诸务丛脞矣。

皇上尊居黄阁，臣与群臣何由得望恩光？皇上唯屈尊就卑，故臣等乃得共天语、闻法要。

若将这类言论拿来与法藏门下弘礼的“沉机骏发”,“欬唾回天、扬眉倒目”或弘储的“大机大用”,“旷情远度，以古今为怀抱”相比，何止是禅学上的差距？但通琇、道忞之流既为清初禅门显贵，他们的《语录》得以流播,而弘礼、弘储及其门下的《语录》却大多在雍正时遭禁毁，未能流传于今。

清代曹洞禅当以为霖道霈为代表。

道霈之师元贤在明末禅宗不振的情况下，大力提倡以曹洞与临济融合的“鼓山禅”，在《三玄考》的序言中自谓，“予

---

① 《北游集》卷六。

三十年前学临济，三十年后学曹洞。自从胡乱后，始知法无异味”。道霈对其师的禅学极为推崇，以为“达摩一宗，传至今日，而弊已极矣”。“当今之世，少林一线之脉不至坠地者，唯老人是赖耳”。① 他指出：

> 时当末法，人根下劣。学人既无真实为生死之心，又少真正师承，唯以拂子名利居怀，人我斗争为事。……今日临济不成临济，不待曹洞非之也；曹洞不成曹洞，不待临济非之也。②

当此之际，禅宗急务是求取生存，禅学目标是修葺补齐。

基于上述基本认识，道霈的禅学吸收了临济宗的某些思想，提出了若干解救时弊的见解。由于他不囿于宗派之争，故其禅学在当时具有相对的价值。

与同时代一般禅师相比，道霈的禅学没有完全忽视或放弃对意识主体的肯定。他重视发挥禅宗“本觉”思想，强调禅僧应各依“自心”而获得“自悟”、“内悟”。他指出：“所谓佛者，非外有相佛，乃当人本有灵觉之性也”；“一切众生，本有灵觉之性”。③这里所说“本有灵觉之性”，即指“本觉”说；人有本觉，故人本来是佛。人之所以不能成佛，不是他没有佛性，而是他不信“自心”：“所谓信者，一信佛语，二信自心。……今之不信佛语者，非不信佛语，是不信自心也”。④一旦发现自心等同佛，破除错误认识，便进入佛的自由境界：

> 千经万论，广破身心二见；二见既破，佛性自现。身见破，则幻身即是法身；心见破，则幻心即是灵明佛

---

① 《秉拂语录》卷下，《最后语序》。

②③④ 《云山法会录》

性。所谓无明实性即是佛性，幻化空身即是法身是也。

诸佛众生，山河大地，与我同一法身，诸公还信得及么？夫法身者，即当人本有之自性也。周遍十方，弥纶万有；迎之不见其首，随之罔眺其后；高而无顶，深而无底；旁而无边，中而无在；净裸裸，赤洒洒，譬如虚空，具含众相。于诸国土平等随入，于诸境界无所分别。①

上述见解与唐末五代诸禅宗大师的看法有相似之处，有关"法身"的描述则与《碧岩录》大体一致。在当时禅界，道霈对"本觉"说再次肯定，具有与通琇"始觉"说相对抗的意义。

在重申"本觉"说的基础上，道霈改造《涅槃经》"三因佛性"说，给予禅学新解。他说：

三因者，一曰正因，二曰了因，三曰缘因。正因者，即一切众生本有灵觉之性。了因者，谓众生虽有此性，无始劫来未尝了悟，须得了因力方能照见。……缘因者，既了悟已，应称性修行六度万行。②

这里，他把成佛的正因确定为众生"本有灵觉之性"；认为，只有通过对此正因的"了悟"，并落实到具体"修行"，才能成佛。

在禅法实践（修行）方面，道霈反对仅注重形式的"参究"，主张针对不同对象的"曲施方便"。他说：

盖众生根性，万有不同。上根利智，单刀直入，固所不论；若中下之机，未能领荷，全赖至人间出，苦口垂慈，曲施方便。不然，何以救末流之乾慧，起狂学之痼疾哉！③

---

①② 《云山法会录》。

③ 《餐香录》卷下。

从原则上说，禅宗应当回复到达摩、慧能时代，单刀直入，见性成佛。但因“时当末法，人根下劣”，所以不得不曲施方便，权实偏圆，使中下之机有所悟入。所谓“古尊宿为物作则，临机拈出，如石火电光；苟非眼辨手亲，早是白云万里”，[1]已经成为历史。作为禅的理想，还可以，在现实中却无法重现。道霈一生于经论颇有研究，注疏甚多，大约也是基于上述禅界现实的考虑。正如同时代圆澄门下三宜明盂所说：“吾耻近世禅者，高心空腹，不明一经，故劳劳讲说，实不得已。他人以语言目我，失之矣”。[2]与其多虚，不如少实，做一些踏实有益的工作。

但是，道霈的禅学同样难以摆脱时下儒佛调和、三教圆融的影响。他曾说：

> 静、敬，孔门妙谛也，宋儒拈出示人，极力发挥，最为亲切。即释氏入道之方，亦岂能外此。若明得静、敬之本体，如伐树得根，灸病得穴，皆可应手而验矣。……若果与佛法深生正信，仔细研究，豁然贯通，则不独静、敬与佛法合，凡《四书》、《五经》中无一句一字不是佛法中第一义谛也。[3]

这是说，儒家思想的核心是“静”、“敬”两字，理学家抓住这一点，得以有效发挥；若佛学也以此为起点，则处处与儒家相合。他举例说，儒家有格致诚正、修齐治平之说，佛教也有这方面的内容，虽然各有所指，但还是有相通之处：“内圣外王之学，孔子治世圣人，化导人类，设教不得不然也。八

---

① 《餐香录》卷下。

② 《宗统编年》卷三二。

③ 《云山法会录》

者备而后为真儒，否则，优孟之衣冠而已”；佛教“尽理尽性之学，释迦世出世大圣人，普接三根及最上乘大根器，设教广大精微如此”。[①] 若各自尽“静”、尽“敬”，则决无矛盾。为此，他以禅师的身份，对儒家宗师孔子备加尊重，并撰有《至圣孔子赞》一文。不过，道霈的儒佛一致学说没有一味追随世俗，受世俗支配。在一定程度上，他保持着相对的独立性。当他将儒佛并提时，坚持说“佛教之浅浅，已为名教之深深”；[②] 当他说到“小乘人天以及儒、道、西天九十六种等，皆是圆教”时，没有忽略这一圆融的前提是“一切众生，平等一性；但是真如，随缘成立”。[③]

综上所述，道霈的禅学虽没有突出的建树，但在当时特定社会环境和客观条件下，也已堪称“上乘”了。

时至乾隆期间，明末遗老及其子孙凋零已尽，加以考据之学日盛，禅宗之衰歇可想而知。嘉庆、道光之时，清朝国势中衰，佛教益呈颓败不可收拾之势；僧徒流品芜杂，禅院几为游民托足之所。太平天国运动之后，佛教复遭打击，寺庙被毁，僧尼受辱，唯东南禅宗，不绝如缕而已。临济名下，仅天隐圆修一派尚存，镇江金山寺、扬州高旻寺、宁波天童寺、常州天宁寺成为这一派主要丛林。曹洞名下，勉强维持法系的，仅福州鼓山寺、汉口归元寺、焦山定慧寺。及至清末民初，居士佛教复兴，一批志士仁人目睹时事之艰难，试图从佛学中寻求解救民族危亡之方药，纷纷转向佛学。杨文会、康有为、梁启超、谭嗣同、桂柏华、梅光羲、谢无量、欧阳渐等人潜心于法相唯识学、华严学、天台学诸方面的佛学研究。更多的则在推崇明末“四大高僧”基础上，

---

①②③《旅泊庵稿》卷四。

竭力调和佛学各宗及儒释道三教，而以净土为归宿。这是清代禅宗的第二阶段，其禅学更为芜杂，几无可述者。

近现代丛林虽也出现象敬安、应慈、太虚、圆瑛、虚云等较为著名的禅僧，但他们在禅学上并无独特建树，门下也未闻有杰出士大夫禅者应世。此外，近现代丛林佛教，名义上仍保留着宗派的独立和传承，但实际上已广泛包容了净土信仰的内容。

［Ｇｅｎｅｒａｌ　Ｉｎｆｏｒｍａｔｉｏｎ］
书名＝中国禅宗　思想历程
作者＝潘桂明
页数＝６２７
出版社＝今日中国出版社
出版日期＝１９９２年１１月第１版
ＳＳ号＝１０１５７７０４
ＤＸ号＝０００００３４１８６３
ｕｒｌ＝ｈｔｔｐ：／／ｂｏｏｋ２．ｄｕｘｉｕ．ｃｏｍ／ｂｏｏｋＤｅｔａｉｌ．ｊｓｐ？ｄｘＮｕｍｂｅｒ＝０００００３４１８６３＆ｄ＝Ｆ１ＢＢ４６Ａ６１１ＥＤ４４５Ｅ１４ＤＣ０Ａ５７Ｃ３Ｆ６ＢＣＤ９＆ｆｅｎｌｅｉ＝０２１５０４０６０５＆ｓｗ＝％Ｄ６％Ｄ０％Ｂ９％ＦＡ％ＥＣ％Ｆ８％Ｄ７％ＤＡ％ＣＢ％ＢＣ％ＣＦ％ＥＢ％Ｃ０％ＦＡ％Ｂ３％ＣＣ

二、清代的临济禅和曹洞禅